Ph. Un. 55 L (1

24. FEB. 1993

Xerokopieren aus konservatorischen Gründen nicht erlaubt
Nur im Lesesaal benützbar

A. E. BS

<36607855200012

<36607855200012

Bayer. Staatsbibliothek

EPICTET UND DIE STOA.

UNTERSUCHUNGEN

ZUR STOISCHEN PHILOSOPHIE

VON

ADOLF BONHÖFFER.

STUTTGART.
VERLAG VON FERDINAND ENKE.
1890.

Mb2 189

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Druck der Union Deutsche Verlagsgesellschaft in Stuttgart.

Vorwort.

Das vorliegende Buch hat zu seiner Grundlage eine vor mehreren Jahren auf Anregung meines hochverehrten Lehrers Professor v. Sigwart in Tübingen von mir ausgearbeitete philosophische Promotionsschrift über die Psychologie des Stoikers Epictet. Ich fühlte mich von da an getrieben, mich noch eingehender mit der Lehre dieses Philosophen zu beschäftigen. Zwar philosophischen Tiefsinn und spekulativen Schwung der Gedanken darf man bei Epictet wie überhaupt bei der Stoa nicht suchen. Was mich anzog, das war einmal die imponierende Einheitlichkeit und Geschlossenheit seines Systems, sodann noch viel mehr die Wärme der persönlichen Ueberzeugung, mit welcher er eine vom höchsten sittlichen Ernst erfüllte Weltanschauung predigt, die bei aller Strenge und Herbigkeit der Grundsätze doch sehr frei und weitherzig, verständig und massvoll ist.

Meine Absicht ging ursprünglich nur dahin, die Philosophie Epictets mit möglichster Treue, Gründlichkeit und Vollständigkeit zur Darstellung zu bringen. Jedoch da er nicht etwa ein eigenes System erdacht hat, sondern vielmehr sich durchweg zur Lehre der Stoa, und zwar in ihrer alten, strengen Form, bekennt, so würde eine Monographie über Epictet, die sich nur an dessen eigene Schriften resp. an die Aufzeichnungen seines Schülers Arrian hielte, kaum einen wissenschaftlichen Wert beanspruchen können. Zudem sind solche mehr oder weniger populär gehaltene und für einen weiteren Leserkreis bestimmte Darstellungen der Epictetischen Philosophie bereits in beträchtlicher Anzahl vorhanden, darunter einzelne recht brauchbare, unter welchen in erster Linie die treffliche Abhandlung von H. Grosch („Die Sittenlehre Epictets", Gymn.-Progr. Wernigerode 1867), sodann der freilich nicht speziell von Epictet handelnde Aufsatz von A. Haake („Die Gesellschaftslehre der Stoiker", Gymn.-Progr. Treptow 1887), endlich der betreffende Abschnitt in dem geistreichen Werke von Martha („Les moralistes sous l'empire romain") zu nennen sind. Weniger bedeutend sind die Aufsätze von Braune („Epictet und das Christentum", Zeitschrift für kirchl. Wiss., 1884) und von Kruszewski („Epictets Ethik", Gymn.-Progr. Aachen 1883).

In Frankreich, wo der Stoizismus von jeher viel Bewunderung fand, steht auch Epictet in hohen Ehren, und seine Dissertationen wie

sein Enchiridion sind dort in den letzten 15 Jahren merkwürdig oft übersetzt und bearbeitet worden, so von Turot, Courdaveaux, Fouillé, Joly, Montargis, Guyau etc. Doch wird die Berücksichtigung dieser Kommentare erst bei der Darstellung der stoischen Ethik geboten sein.

Wissenschaftlich gehalten sind die im einzelnen nicht unnützlichen, im ganzen aber noch sehr unvollkommenen deutschen Arbeiten von Steinhart (bei Ersch-Gruber s. Epictet), Spangenberg (Gymnas.-Progr. Hanau 1846) und Winnefeld (Fichtesche Zeitschr. f. Philos., 1870/71). Als wissenschaftlich giebt sich aus die „philosophische Monographie“ von E. M. Schranka („Der Stoiker Epictet und seine Philosophie“, Frankfurt a./O., 1885), das Schlechteste, was je über Epictet geschrieben worden ist. Der Verfasser dieses Büchleins, der die deutsche Sprache fast so wenig kennt als die griechische (letzteres ersieht man schon zur Genüge an dem verstümmelten Motto „ἕνα σε δεῖ ἄνθρωπον“ — vergl. diss. III, 15, 13), ist von Wendland (Berliner philol. Wochenschr., 1886, 2) gebührend abgefertigt worden, und ich hätte das Schriftchen gar nicht erwähnt, wenn es nicht dem Titelblatt zufolge von dem philosophischen Doktorenkollegium der Universität Prag mit dem I. Preis gekrönt worden wäre.

Eine sehr klare und anziehende Schilderung der Epictetischen Philosophie und ihrer Stellung zum Stoizismus wie überhaupt zur nacharistotelischen Philosophie giebt Zeller („Philosophie der Griechen“ III, 1 u. 2), dessen Darstellung der stoischen Lehre meines Erachtens immer noch den ersten Platz einnimmt, wenn auch seine Aufstellungen im einzelnen vielfach der Berichtigung oder Ergänzung bedürfen. In mehr oder weniger ausgiebiger Weise ist Epictet als Quelle der stoischen Philosophie benutzt und seine Lehre herbeigezogen in den höchst wertvollen Schriften Heinzes („Die Lehre vom Logos“ — „Zur Erkenntnislehre der Stoiker“ — „Stoicorum de affectibus doctrina“), ferner von Krische („Die theol. Lehren“), Siebeck („Geschichte der Psychologie“), Prantl („Geschichte der Logik“), Ziegler („Geschichte der Ethik“), L. Schmidt („Ethik der Griechen“), Schwegler-Köstlin („Geschichte der griech. Philosophie“) und anderen Bearbeitern der griechischen Philosophie, namentlich auch von Hirzel („Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften“). In dem neuesten, gross angelegten Werke über die Stoa von Stein („Psychologie der Stoa“, 2 Bände — der dritte steht noch aus), auf welches ich ganz besonders Bezug zu nehmen genötigt war, ist die Bedeutung Epictets in mancher Hinsicht richtiger erkannt und besser gewürdigt als zuvor; andererseits dagegen zeigt Stein gerade in seiner Behandlung des Epictet und in den Citaten aus dessen Schriften eine bedenkliche Flüchtigkeit. Ueberhaupt wenn ich über den Wert dieses Werkes, das ja unleugbar von grossem Sammelfleiss und ausgebreiteter Gelehrsamkeit zeugt, mich äussern soll, so muss ich mich in vollem Umfang dem Urteil H. v. Arnims (Deutsche Litteraturzeitung 1888, 16) anschliessen, dass Stein wohl ein umfangreiches Material geliefert habe, dass es ihm aber noch nicht gelungen sei, es allseitig zu durchdringen, weshalb man das Werk nur mit Vorsicht gebrauchen dürfe. Ja ich muss noch ein herberes Urteil fällen: so freudig ich den I. Band begrüsste, von dem ich auch jetzt noch überzeugt bin, dass er die Kenntnis der stoischen Physik erheblich zu fördern geeignet ist, so fest steht es mir, dass der II. Band, welcher die stoische Erkenntnistheorie behandelt, in der Haupt-

sache misslungen ist und in seinen Ergebnissen gegenüber Zeller und Heinze einen Rückschritt bezeichnet. Es musste daher, nicht gerade zu meinem Vergnügen, ein beträchtlicher Teil meines Buches der Widerlegung Steins gewidmet werden; dabei habe ich übrigens das Bewusstsein, dass ich bestrebt war, den Ausdruck meines kritischen Unwillens nach Kräften zu mildern. Ich habe bei der Ausarbeitung meines Buches die Quellen der stoischen Philosophie nicht in dem Umfang wie Stein berücksichtigt; aber ich glaube den Beweis geliefert zu haben, dass durch gründliche Untersuchung der zuverlässigsten Hauptquellen mehr erreicht wird als durch grösstmögliche Häufung von Belegstellen, insbesondere wenn die Verwendung derselben eine so unzuverlässige, flüchtige und sehr oft unrichtige ist wie bei Stein! — Von wissenschaftlichen Einzeluntersuchungen sind noch zu nennen die Dissertation von J. Stuhrmann („De vocabulis notionum philosophicarum in Epicteti libris“, Neustadt 1885), sowie die bahnbrechenden litterarkritischen Untersuchungen von R. Asmus und H. Schenkl über die Echtheit der epictetischen Fragmente. Auf die Resultate dieser beiden letztgenannten Forscher habe ich stets in der Weise Rücksicht genommen, dass ich nur die unzweifelhaft echten Fragmente als massgebende Belege für meine Aufstellungen verwendete.

Wie schon der Titel anzeigt, habe ich mir in der vorliegenden Schrift die Aufgabe gestellt, das Verhältnis Epictets zur Stoa festzustellen, speziell nachzuweisen, dass derselbe nicht bloss ein überaus schätzenswerter und zuverlässiger, ja für gewisse Lehrstücke (wie z. B. die πρόληψις, die φαντασία καταληπτική etc.) geradezu unentbehrlicher Gewährsmann der Stoa ist, sondern dass in seinen Dissertationen, im geraden Gegensatz zu der in Posidonius ihren Höhepunkt erreichenden Kontamination der Stoa mit Akademie und Peripatos, die ursprüngliche Weltanschauung der Stoiker so klar und lebendig uns entgegentritt wie in keiner der anderen sekundären Quellen der stoischen Philosophie, auch Seneca nicht ausgenommen. Ich stehe daher nicht an, den Epictet als die Hauptquelle der stoischen Lehre zu bezeichnen, wenigstens was die Psychologie und die Ethik betrifft. Seine Begeisterung für den Kyniker Diogenes, überhaupt für den alten Kynismus beschränkt sich durchaus auf diejenigen Elemente, welche der letztere mit der alten Stoa gemein hatte, beeinträchtigt somit seine stoische Grundrichtung in keiner Weise. Ja wenn man bemerkt, wie Epictets ganzes Denken und Fühlen im schroffsten Gegensatz steht zu dem, was den alten Kynismus so unvorteilhaft unterscheidet von der Stoa und was ihn uns so widrig macht, zu seiner Schamlosigkeit und Bildungsfeindlichkeit, zu seinem marktschreierischen Wesen und seinen possenhaften Auswüchsen, so möchte man fast glauben, er habe gar nicht gewusst, was für Dinge man, doch sicherlich nicht ganz mit Unrecht, seinen gepriesenen kynischen Helden nachsagte. Unbestreitbar ist, dass er dieselben bedeutend idealisiert hat: sein Diogenes insbesondere ist weit mehr Phantasiebild als historische Person. Wenn also Epictet speziell für die Physik, überhaupt für rein theoretische Fragen weniger Interesse zeigt als ein Zeno oder Kleanthes, so darf man dies nicht aus einer bewussten kynisierenden Abweichung von seiner Schule, sondern lediglich aus seiner spezifischen, ethisch-pädagogischen Veranlagung, weiterhin aus der seine Zeit überhaupt charakterisierenden Erlahmung

des wissenschaftlichen Geistes und Prävalenz der praktischen Philosophie erklären.

Was die Form meines Buches betrifft, so muss ich bemerken, dass ich in dem Bestreben möglichster Kürzung sehr häufig unterlassen habe, den Inhalt der hergesetzten Citate vorher oder nachher kurz herauszustellen und zusammenzufassen, ebenso, dass ich mir erlaubt habe, häufig, doch, wie ich hoffe, nie in eigentlich störender Weise, deutsche und griechische Worte in der Konstruktion aufeinander zu beziehen. — Im Citieren der alten Schriftsteller habe ich folgende Abkürzungen gebraucht: die Bücher des Sextus (Pyrrh. Hypotyp. I—III; adversus Dogmaticos VII—XI) habe ich einfach mit den Ziffern I. II. III. VII. VIII. IX. X. XI bezeichnet, bei D. Laertius, wenn es sich nicht um ein anderes Buch handelte, die Ziffer VII weggelassen, ebenso den Titel bei der galenischen Schrift „De Hippocr. et Plat. decretis“ (Kühn, V) sowie bei der des Nemesius „De natura hominis“ (Matthäi). Die pseudoplutarchische Schrift de placitis philosophorum, als deren Verfasser nun allgemein Aëtius anerkannt ist, bezeichne ich kurz mit plac. — Clemens Alex. benutzte ich in der Tischendorfschen Ausgabe, citiere ihn aber nach Potter; das florilegium des Stobäus lag mir vor in der Ausgabe von Meinecke, die eclogae in derjenigen von Wachsmut. Die Zahlen bedeuten die Seiten. Die Schrift des Andronikus „περὶ παθῶν“ habe ich in der Ausgabe von Schuchhardt, die philosophischen Schriften Ciceros in der von Müller, den Seneca in der von Haase benutzt.

In einem zweiten Bande gedenke ich die Ethik Epictets zu behandeln, in welcher ja seine Philosophie ihren Schwerpunkt hat. Uebrigens lassen sich schon aus diesem ersten Bande die Grundzüge seiner Weltanschauung und damit auch seiner Sittenlehre deutlich erkennen.

Belsenberg, im Mai 1890.

Dr. Adolf Bonhöffer.

Inhalt.

Erster allgemeiner Teil.

Die Philosophie.

Seite

1. Das Wesen und die Bedeutung der Philosophie 1
2. Die Einteilung der Philosophie 13

Zweiter Teil.

Die Anthropologie und Psychologie Epictets und der Stoa.

A. Die Anthropologie.

I. Die Bestandteile des Menschen 29
II. Der Leib . 33
III. Die Seele . 40
 1. Die Körperlichkeit der Seele 40
 2. Die Substanz der Seele 42
 3. Der Sitz der Seele . 45
 4. Die Entstehung der Seele 48
 5. Die Fortdauer der Seele 54
IV. Der Unterschied des Menschen vom Tier 67
V. Die Verwandtschaft des Menschen mit Gott 76
 Die Lehre vom Dämon . 81

B. Die Psychologie.

I. Die Organisation der Seele 86
 1. Die Teile der Seele . 86
 2. Das ἡγεμονικόν und sein Verhältnis zu den übrigen Seelenteilen . 94
 a) Das ἡγεμονικόν . 94
 b) Das Verhältnis des ἡγεμονικόν zu den übrigen Seelenteilen . . 98
 3. Das Verhältnis des ἡγεμονικόν zur φυχή 105
 4. Weitere Gesamtbezeichnungen der menschlichen Seele 113
 a) Die διάνοια . 113
 b) Der λόγος . 116

Seite
c) Die προαίρεσις . 118
d) γνώμη, νοῦς, ἦθος, καρδία 120
II. Die einzelnen Funktionen der Seele 122
1. Das Erkennen . 122
a) Die αἴσθησις . 122
b) Die φαντασία . 138
c) Die συγκατάθεσις 168
Das Verhältnis der συγκατάθεσις zur φαντασία 176
Das Verhältnis der συγκατάθεσις zur κατάληψις etc. 178
d) κατάληψις und ἐπιστήμη 182
e) πρόληψις und ἔννοια 187
α) πρόληψις und ἔννοια bei Epictet 188
β) πρόληψις und ἔννοια bei den Stoikern 199
γ) πρόληψις und ἔννοια bei Cicero 208
f) Die Kriterien der Wahrheit 222
Der ὀρθὸς λόγος als Kriterium 223
Die φαντασία καταληπτική als Kriterium 228
2. Der Wille . 232
a) Die ὄρεξις . 233
b) Die ὁρμή . 250
Das Verhältnis der ὄρεξις zur ὁρμή 255
c) ἐπιβολή, πρόθεσις, παρασκευή 257
d) Die προαίρεσις 259
3. Das Gefühl . 261
a) Die Lehre vom πάθος 262
b) Die Lehre von den εὐπάθειαι 284
α) Die βούλησις 285
β) Die εὐλάβεια 291
γ) Die χαρά . 293
c) Gefühle, welche weder πάθη noch εὐπάθειαι sind 298
α) Gefühle, welche den εὐπάθειαι ähnlich sind, aber nicht auf vernünftiger Erkenntnis und freier Selbstbestimmung beruhen 298
β) Gefühle, welche eigentlich zu den πάθη gehören, aber doch relativ erlaubt und nützlich, ja gewissermassen notwendig sind 301
γ) Gefühle, welche scheinbar Affekte, in Wahrheit aber naturgemäss und unvermeidlich sind 307
d) Das sinnliche Gefühl 311

Bayerische Staatsbibliothek München

Die Philosophie.

1. Das Wesen und die Bedeutung der Philosophie.

Die Philosophie wird von den Stoikern bald als Streben nach Weisheit (ἐπιτήδευσις σοφίας, Sext. IX, 13; Clem. Al. strom. I, 333; amor et affectatio sapientiae, Sen. ep. 89, 4), bald als Streben nach Tugend definiert (studium virtutis, studium corrigendae mentis, Sen. ep. 89, 5; καλοκἀγαθίας ἐπιτήδευσις, Musonius bei Stob. flor. II, 275). Beide Definitionen sind jedoch im Grunde gleichbedeutend: denn unter der Weisheit verstanden die Stoiker hauptsächlich die praktische Lebensweisheit; andererseits rechneten sie zur Tugend nicht bloss das richtige praktische, sondern auch das richtige intellektuelle Verhalten. Die ἀρετὴ ist nun allerdings ein umfassenderer Begriff als die σοφία, insofern die Stoiker auch äussere, nicht von der sittlichen Thätigkeit des Menschen abhängige Vorzüge, wie Gesundheit, Kraft u. dergl., Tugenden nannten. In diesem Sinne haben die Stoiker die ἀρετὴ eingeteilt in eine ἀθεώρητος und in eine θεωρηματικὴ (D. Laert. 90). Die letztere ist aber nicht identisch mit der θεωρητικὴ ἀρετὴ des Panätius (D. Laert. 92): denn während diese einen Gegensatz bildet zu der πρακτικὴ ἀρετή, umfasst die θεωρηματικὴ ἀρετή, wie die beigefügten Beispiele beweisen, nicht bloss die logischen, im engeren Sinne „theoretischen“ Tugenden, sondern auch die ethischen oder praktischen, bedeutet also wesentlich dasselbe wie die Weisheit. Es ist aber klar, dass, wenn die Philosophie studium virtutis genannt wird, nur diejenige Tugend gemeint ist, die überhaupt erstrebt und durch eigenes Thun gewonnen werden kann, also die ἀρετὴ θεωρηματικὴ (ἠθικὴ und λογική), kurz die ἀρετὴ der Seele oder des Geistes. Diese ist aber auch zweifellos identisch mit der Weisheit, welche nach Seneca (ep. 89, 4) nichts anderes ist als das perfectum bonum mentis humanae.

Die Philosophie selbst ist nun aber nicht identisch mit der Weisheit oder Tugend, sondern, wie die obigen Definitionen zeigen, nur das Streben danach (vergl. noch Ps. Gal. hist. phil. 5, Diels 602 ἄσκησις ἀνθρώποις ἐπιτηδείου τέχνης; Sen. ep. 89, 5 appetitio rectae rationis; Epict. IV, 8, 12 das τέλος des Philosophen ist ὀρθὸν ἔχειν τὸν λόγον). Uebrigens haben die Stoiker, wie dies leicht zu begreifen ist, diesen

im Worte φιλόσοφος selbst angedeuteten Unterschied zwischen Philosophie und Weisheit (oder Tugend) oft ignoriert und unter dem φιλόσοφος annähernd dasselbe verstanden, wie unter dem Weisen oder Tugendhaften (Musonius bei Stob. flor. III, 94 Philosoph sein und ἀγαθὸς sein ist dasselbe). Ja nach Seneca (ep. 89, 8) haben etliche Stoiker geradezu erklärt, Tugend und Philosophie lasse sich nicht äusserlich trennen als das Ziel und das Streben nach dem Ziel, da ja zum Streben nach der Tugend auch schon Tugend gehöre (ad virtutem venitur per ipsam), und andererseits die Tugend immer zugleich auch Streben nach der Tugend sei. Diese im Wesen der Tugend selbst begründete Antinomie wurde nun aber in der bekannten paradoxen Weise von den Stoikern auch so ausgedrückt, nur der Weise habe Lust zur Tugend (προτετράφθαι πρὸς ἀρετήν, Stob. ecl. II, 104), so dass man also schon weise sein müsste, um Philosophie treiben zu können. Natürlich hat auch dieses Paradoxon, wie so viele andere, in praxi keine Bedeutung gehabt: insofern man das Ziel, dem der Philosoph zustrebt, gewissermassen als potentiellen Besitz vorausnahm, konnte man unbedenklich die Worte σοφὸς (oder καλοκἀγαθὸς) und φιλόσοφος als gleichbedeutend gebrauchen. Dabei blieb man sich jedoch des ursprünglichen Unterschieds beider Begriffe stets bewusst.

Bei Epictet finden wir keine der üblichen stoischen Definitionen der Philosophie, wie es ihm überhaupt in seinen Reden um schulmässige Definitionen nicht zu thun war. Das Wort σοφὸς kommt bei ihm nur einmal vor (III, 22, 67), ebenso σοφία, letzteres überdies in einem unsicheren Fragment (151). Die Weisheit wird in demselben bezeichnet als ἐπιστήμη περὶ θεοῦ, was nahe hinstreift an die bekannten stoischen Definitionen der Weisheit (ἐπιστήμη τῶν θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων, Sext. IX, 13; Clem. strom. I, 333; Ps. Gal. hist. phil. 5, Diels 602, wo ἐπιστήμη statt κατάληψις steht; Sen. ep. 89, 5 scientia divinorum et humanorum, nosse divina et humana et eorum causas) [1]. In diesem Zurücktreten des Begriffs σοφὸς ist nun aber, wenigstens was den Epictet betrifft, nicht etwa ein Herabsteigen von dem alten stoischen Tugendideal zu erblicken (vergl. Hirzel II, 271 etc.), sondern Epictet stellt an seinen σπουδαῖος oder καλοκἀγαθὸς (auch φιλόσοφος im weiteren Sinne) ganz dieselben hohen Anforderungen wie die älteren Stoiker an den σοφός, nämlich einfach die Anforderung sittlicher Vollkommenheit. Darüber, dass die sittliche Vollkommenheit oder die Weisheit nur in ganz wenigen Exemplaren der menschlichen Gattung zur Erscheinung komme, waren alle Stoiker einig, von Kleanthes (Sext. IX, 90), ja von Zeno an (Stob. flor. III, 233; vergl. über Chrysippus Plut. st. rep. 14 u. 31; Sext. VII, 432) bis auf Epictet (II, 19, 24 etc.). Ebenso einig waren aber andererseits die Stoiker in der entschiedenen Behauptung der Möglichkeit, innerhalb dieses irdischen Lebens zur sittlichen Vollkommenheit zu gelangen. Die nähere Ausführung und Begründung dieser Sätze, insbesondere des Verhältnisses der Begriffe προκόπτων und σοφὸς oder σπουδαῖος gehört jedoch in die Ethik. Was den Epictet betrifft, so könnte man eher

[1] Die letztgenannte Definition stimmt merkwürdig überein mit Clem. strom. I, 333. Den Zusatz et eorum causas erklärt übrigens Seneca mit Recht für überflüssig.

sagen, dass er über das altstoische Tugendideal noch hinausgehe, insofern er den Κυνικὸς über den Weisen stellt (III, 22, 67 etc.). Σοφὸς zu werden ist das allgemeine sittliche Ideal, dem jeder nachstreben soll; der Kyniker aber hat zur sittlichen Vollkommenheit hin noch besondere, individuelle Vorzüge (und zwar nicht bloss geistige, sondern auch körperliche, siehe III, 22), die ihn eben zu diesem allerhöchsten Beruf, ein Zeuge und „Prophet" Gottes zu sein, befähigen: er ist ein ἐξαίρετον, keine Norm für alle (I, 2, 33; III, 1, 23).

Was uns bei Epictet zunächst bedeutsam entgegentritt, das ist seine ausgesprochen praktische Auffassung der Philosophie: sie ist ihm nichts anderes, als das Mittel zur Tugend und Glückseligkeit (vergl. Musonius bei Stob. flor. II, 272 etc. und ecl. II, 244). Den Menschen tugendhaft und ebendamit glücklich zu machen, ist nicht etwa eine ihrer Wirkungen neben anderen, sondern ihr eigentlicher und einziger Zweck. Darum nennt er sie Kunst oder Wissenschaft des Lebens (I, 15, 2 ἡ περὶ βίον τέχνη; IV, 1, 118; vergl. III, 21, 9 ein ἐφόδιον fürs Leben). Alles Bücherstudium hat nur einen Wert, wenn es als Vorbereitung für das Leben getrieben wird (IV, 4, 11 παρασκευὴ ἐπὶ τὸ βιοῦν). Die philosophische Bildung ist nicht eine besondere Art der menschlichen Bildung, sondern die Bildung schlechthin: philosophieren heisst παιδεύεσθαι (I, 12, 5; I, 22, 9 u. ö.)[1], und mit Vorliebe gebraucht Epictet das Wort πεπαιδευμένος zur Bezeichnung des tugendhaften Menschen (I, 27, 2; II, 1, 25 u. ö.). Dementsprechend ist dann der eigentliche Weise, speziell der Kyniker, ein Erzieher des Menschengeschlechts (III, 22, 17 ὁ κοινὸς παιδευτής oder παιδαγωγός; vergl. Sen. ep. 89, 13 paedagogus generis humani; Musonius bei Stob. flor. III, 4 διδάσκαλος καὶ ἡγεμὼν πάντων τοῖς ἀνθρώποις τῶν κατὰ φύσιν προςηκόντων).

Worin besteht nun aber diese Bildung? Es finden sich bei Epictet drei Definitionen der „Bildung", die alle auf dasselbe hinauskommen: παιδεύεσθαι heisst „lernen das Eigene und das Fremde" (IV, 5, 7), oder „lernen alles so zu wollen, wie es geschieht" (I, 12, 15), endlich „lernen die natürlichen προλήψεις auf die einzelnen Dinge naturgemäss anzuwenden" (I, 22, 9). Die Bildung besteht also, kurz gesagt, in der Aneignung des richtigen Urteils über die Dinge, insbesondere des richtigen Werturteils, mit welchem, nach allgemein stoischer Ansicht, die richtige Gemütsverfassung, sowie das richtige Wollen und Handeln unmittelbar gegeben ist. Auch dem Epictet ist also die Philosophie, trotz ihrer rein praktischen Abzweckung, eigentlich ein Wissen, aber freilich ein Wissen, das zugleich Gefühl und Wille ist.

Ist die Philosophie ein Wissen, so muss sie natürlich durch Lernen angeeignet werden. Ueber den Stufengang des philosophischen Lernens finden sich nun bei Epictet sehr interessante Aeusserungen. Das erste Werk des Philosophen ist ἀποβαλεῖν οἴησιν (II, 17, 1), das Abwerfen des Dünkels, des Wahnes, als wisse man alles, als besitze man die rechte Lebensanschauung und Lebensart. Es ist nämlich bei Epictet eine feststehende Voraussetzung, dass jeder Mensch, obwohl er von Natur die Anlage zur Tugend und die Mittel zur Weisheit besitzt,

[1]) Schon Kleanthes hat den Ausdruck ἀπαίδευτοι gebraucht, offenbar als Gegensatz zu den philosophisch Gebildeten, den Philosophen (Stob. ecl. II, 212).

durch die verkehrte Erziehung, durch die Macht der Gewohnheit und des schlechten Beispiels auf einen Irrweg geraten ist, so dass er die Dinge anders ansieht und beurteilt, als sie in Wahrheit sind. Die Uebereinstimmung mit der grossen Menge erzeugt in ihm nun dazu noch die οἴησις, den dünkelhaften Wahn, er habe recht und sei auf dem richtigen Wege. Diese οἴησις muss er zuallererst abwerfen, was natürlich nur geschehen kann auf Grund der gewonnenen Einsicht, dass seine bisherige Lebensanschauung sich im Widerspruch mit der Vernunft befindet. Der erste Anfang dieser Einsicht besteht in der Erkenntnis des Widerspruchs der menschlichen Urteile und Anschauungen (II, 11, 13 αἴσθησις μάχης τῆς πρὸς ἀλλήλους τῶν ἀνθρώπων). Diese Erkenntnis treibt dann weiter zu einem Nachforschen über die Gründe dieses Widerspruchs, wie sie zugleich eine Verurteilung des blossen Meinens resp. ein Misstrauen gegen dasselbe bewirkt (κατάγνωσις καὶ ἀπιστία πρὸς τὸ ψιλῶς δοκοῦν). Insofern aber die μάχη nicht bloss in der umgebenden Welt, sondern im eigenen Inneren wahrgenommen wird, kann Epictet als die ἀρχὴ τῆς φιλοσοφίας bezeichnen die συναίσθησις τῆς αὐτοῦ ἀσθενείας καὶ ἀδυναμίας περὶ τὰ ἀναγκαῖα (II, 11, 1; I, 4, 10 τῶν αὐτοῦ κακῶν) [1]). Der Mensch muss also zuerst seinen bisherigen Standpunkt, den Standpunkt des blossen Meinens, und dementsprechend seine bisherige Lebensführung verurteilen. Andererseits darf er nun aber auch an der Möglichkeit einer Besserung überhaupt, sowie speziell an der Möglichkeit seiner eigenen Besserung nicht verzweifeln (IV, 9, 14 εἶτα καταγνοὺς μὴ ἀπογνῷς σεαυτοῦ), er muss neben der οἴησις auch abwerfen die ἀπιστία, die schwachherzige Ansicht, als ob das Ideal der Glückseligkeit, die εὔροια des Lebens, unerreichbar wäre (III, 14, 8) [2]). Vielmehr muss nun zur negativen Arbeit die positive hinzutreten, die Auffindung eines Kanons der Wahrheit (II, 11, 13). Freilich denkt sich Epictet die Sache nicht so, als ob der Mensch, wenn er diesen Kanon gefunden hat resp. von den Philosophen sich sagen liess, dann auf einmal völlig bekehrt wäre; vielmehr findet nach seiner Ansicht ein mehr oder weniger langes unseliges Schwanken zwischen der alten und neuen Anschauung statt, ein schmerzliches unruhevolles Suchen und Ringen, weswegen er den angehenden Philosophen einen ὠδίνων, ja einen μαινόμενος nennt, der nicht weiss, was er will und gewissermassen ausser sich ist (I, 22, 17). Erst wenn er die neuen Anschauungen innerlich sich angeeignet hat, hört dieser Zustand der Unseligkeit auf. So ist denn das rechte Studium der Philosophie nichts anderes als ein Heilungsprozess, der natürlich nicht ohne Schmerzen und Entsagungen verlaufen kann. Auch Epictet wendet den schon in der alten kynischen Schule gebräuchlichen (Zeller III, 1, 733 [2]) und seit Zeno auch in der Stoa beliebten Vergleich der Philosophie mit einer Heilanstalt oder Arznei gerne an. Die Philosophie bringt uns zur Erkenntnis der Krankheit unseres ἡγεμονικὸν (I, 26, 15), die Schule des Philosophen ist ein ἰατρεῖον, in das man eintreten sollte in keiner

[1]) Einen ganz ähnlichen Ausspruch schreibt Seneca (ep. 28, 9, siehe Usener, Epicurea p. 318) dem Epicur zu: initium est salutis notitia peccati. Natürlich hat derselbe in seinem Munde einen wesentlich anderen Sinn.

[2]) Die überraschende Aehnlichkeit dieser epictetischen Gedanken mit der christlichen Lehre vom Heilsweg (Busse — Glauben) springt in die Augen.

anderen Absicht, als um sich heilen zu lassen (II, 21, 15) [1]), und aus welchem man kommen sollte nicht vergnügt, sondern Schmerz empfindend, teils infolge der Wahrnehmung seiner inneren Schäden und Gebrechen, teils infolge der mit ihrer Heilung verbundenen Schmerzen des Verzichtes und der Entsagung (III, 23, 30; III, 21, 20). Den Kyniker insbesondere vergleicht Epictet mit einem Arzte, der bei den Menschen herumgeht, ihnen den Puls fühlt und ihr Leiden sowie die Art der Heilung offenbart (III, 22, 73).

Auch Cicero bekennt, im Sinne der Stoa, „est profecto animi medicina philosophia“ (Tusc. III, 6), und M. Aurel nennt die Philosophie ein φάρμακον, das freilich nur bei denen wirke, die es freiwillig annehmen (V, 9) [2]). Seneca aber dehnt diese Auffassung der Philosophie auch auf die Peripatetiker aus, wenn er sagt (const. sap. 1, 1), zwischen den Stoikern und den anderen Philosophen sei ein Unterschied wie zwischen Männern und Weibern: diese wollen geheilt sein nicht auf die zweckmässigste und rascheste, sondern auf die angenehmste Art, die Stoiker aber, virilem ingressi viam, seien nicht sowohl darauf bedacht, dass die Kur angenehm sei, sondern möglichst rasch und vollständig.

Die Leiden und Gebrechen, deren Heilung die Philosophie verspricht, bestehen in nichts anderem als in den falschen Meinungen und verkehrten Grundsätzen, aus welchen alle Leidenschaft und Sünde, überhaupt die innere Unseligkeit entspringt. So wirkt denn die Philosophie wahre Freiheit, dauerndes Glück und inneren Frieden, indem sie die πάθη beseitigt (III, 13, 11), das verkehrte Begehren (III, 14, 8) und Handeln (IV, 8, 6) aufhebt, welches der einzige Grund der Unseligkeit ist. Dass die Philosophie eine völlige sittliche Erneuerung, eine Umgestaltung des ganzen Lebens nach aussen und nach innen bezweckt, sagt auch Seneca gar oft in beredten Worten: ep. 16, 3 „animum format et fabricat, vitam disponit, actiones regit“; er nennt sie (ep. 38, 1; frag. 421, 17) bonum consilium, recta vivendi ratio, honeste vivendi scientia, lex bene honesteque vivendi, regula vitae. Und M. Aurel drückt den Gedanken, dass die Philosophie die Heiligung des ganzen Lebens bedeutet, in seiner Weise aus, wenn er sagt (II, 17), φιλοσοφεῖν sei τηρεῖν τὸν ἔνδον δαίμονα ἀνύβριστον καὶ ἀσινῆ.

Auf welchem Wege erfolgt nun aber diese Heilung und Umwandlung? Da die Krankheit der Seele darin besteht, dass sie falsche δόγματα hat, so geschieht die Heilung durch Ausrottung der falschen und Einpflanzung neuer, richtiger δόγματα (I, 11, 35 u. ö.). Es handelt sich vor allem darum, dass man den wahren Sinn der ὀνόματα erforscht, wie ja auch schon Antisthenes und Sokrates die ἀρχή der

[1]) Keinen Widerspruch hiergegen enthält die Stelle II, 21, 22, wo Ep. sagt, dass die Schüler zuvor ihre Wunden heilen lassen sollen, ehe sie in die Schule kommen. Er will damit nur sagen, dass der Schüler allerdings eine gewisse Empfänglichkeit, einen ernsten, auf das wahre Ziel der Philosophie hingerichteten Sinn mitbringen muss, wenn der Vortrag des Lehrers heilsam auf ihn wirken soll. In diesem Sinne muss er freilich auch selbst mithelfen an seiner Heilung.

[2]) Wenn der stoische Kaiser an derselben Stelle sagt, die Philosophie sei nicht anzusehen als paedagogos, so fasst er an diesem Begriffe das Moment des Zwanges ins Auge: die Philosophie, will er sagen, ist kein lästiges Joch, sondern ein wohlthuender Balsam. Dass er trotzdem in anderem Sinne die Philosophie als paedagogos der Menschen sich dachte, versteht sich von selbst.

Philosophie in die ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων gesetzt haben (I, 17, 12). Epictet denkt dabei natürlich hauptsächlich an diejenigen Worte, welche den praktischen Wert oder Unwert der Dinge bezeichnen, also wesentlich an die φυσικαὶ προλήψεις, wie gut, schlecht, gerecht, fromm u. dergl. Diese ἐπίσκεψις ὀνομάτων besteht eben darin, dass man durch logische Zergliederung den wahren Gehalt dieser von jedermann, aber meistens falsch gebrauchten Begriffe herausstellt und sie dadurch für die Anwendung auf die empirischen Dinge und Vorgänge sozusagen zubereitet [1]). Die richtig erkannten ὀνόματα oder die προλήψεις διηρθρωμέναι sind also die κανόνες, in deren Auffindung Epictet die positive Aufgabe der Philosophie erblickt (II, 11, 13). In gewissem Sinne sind allerdings, wie wir später noch sehen werden, die natürlichen Prolepseis schon κανόνες zur Erkenntnis der Wahrheit (II, 20, 21), und bis zu einem gewissen Grade erkennt Epictet auch den Ungebildeten, falls sie nicht völlig verkehrt oder verstockt sind (wie z. B. die Skeptiker), ein richtiges Urteil zu (III, 6, 8 ὁ κοινὸς νοῦς). Aber der natürliche bonsens ist doch äusserst mangelhaft und zur wirklichen Erkenntnis der Wahrheit bei weitem nicht zureichend: es ist deshalb nötig, diese natürlichen μέτρα und κανόνες durch wissenschaftliches Denken zu ergänzen und zu vervollkommnen (II, 20, 21 προςφιλοτεχνεῖν τὰ λείποντα) [2]).

Aus dem Bisherigen geht hervor, dass die Philosophie, nach Epictets Ansicht, ein theoretisches Studium erfordert. Das κριτήριον τῶν κατὰ φύσιν muss man lernen (I, 11, 15); die Erkenntnis der Wahrheit, des Willens der Natur verlangt Studium (I, 17, 16); ja sogar dass es einen Gott giebt, der für das All sorgt, muss man sich erst von den Philosophen, insbesondere von Chrysipp, dem ἐξηγητὴς τῆς φύσεως (I, 17, 16; II, 14, 11), sagen lassen: kurz man muss ein σχολαστικὸς werden, „dieses Wesen, das alle verspotten" (I, 11, 39). Oft betont es Epictet nachdrücklich, dass die Aneignung der richtigen δόγματα nicht im Vorübergehen geschehen kann, sondern lange Zeit und angestrengtes Studium erfordert (I, 11, 40; III, 9, 11; I, 20, 13). Zwar der προηγούμενος λόγος τῶν φιλοσόφων (die Quintessenz der Philosophie), sagt er an der letztgenannten Stelle, sei überaus klein: dass das Ziel des Menschen sei, Gott zu folgen, dass die οὐσία ἀγαθοῦ im richtigen Gebrauch der Vorstellungen bestehe, das sei bald gesagt. Aber um diese Haupt- und Grundlehren wirklich zu verstehen, dazu gehöre schon ein ziemlich langes Studium. Wiederum erfordere viel Zeit die Verteidigung dieser Grundlehren gegen die Feinde; auch das gehöre aber zu den Pflichten des καλοκἀγαθός, bewandert zu sein in der Polemik und jedermann gegenüber Rechenschaft geben zu können von dem vernünftigen Grunde seiner δόγματα (I, 7, 1). Im genannten Kapitel findet sich eine Anekdote, aus welcher hervorgeht, dass auch Epictets Lehrer Musonius auf die logische Sicherheit und Gewandtheit seiner Schüler grossen Wert gelegt hat, eine Notiz, die allerdings nicht recht übereinstimmen will mit dem Vorschlag desselben Musonius (flor. II, 339),

[1]) Ueber die διάρθρωσις der προλήψεις wird bei der Besprechung der epictetischen πρόληψις ausführlicher gehandelt werden.

[2]) Die κανόνες (wofür Epictet auch κριτήρια sagt, I, 11, 11 u. 15; II, 11, 12) bedeuten natürlich nicht immer gerade die προλήψεις: I, 17, 10 nennt er die Logik selbst das Kriterion (τὰ λογικὰ τῶν ἄλλων ἐστὶ διακριτικὰ . . . καὶ μετρητικά . . .), und IV, 12, 12 spricht er von den Kanones, die man zu befolgen hat bei den Syllogismen.

die Philosophenschulen aufs Land zu verlegen und hier die Jünglinge den Tag über durch ländliche Arbeit zu beschäftigen, da sie ja nicht viele λόγοι noch den ganzen ὄχλος θεωρημάτων brauchen, das Nötigste und Wichtigste von der Philosophie aber auch neben der Arbeit sich aneignen können. Uebrigens sagt auch Seneca, dass die Lehre der Philosophie in wenige Hauptdogmen sich zusammenfassen lasse (ep. 38, 1 non multis opus est, sed efficacibus etc.), dass aber andererseits die Weisheit eine magna et spatiosa res sei (ep. 88, 33), und das ganze Leben kaum hinreiche, um nur das eine zu lernen, das Leben zu verachten (ep. 111, 4).

Darin ist jedoch Epictet mit seinem Lehrer völlig einverstanden, dass er allen unnötigen theoretischen Kram energisch verdammt. Er unterscheidet notwendige und nicht notwendige θεωρήματα (IV, 6, 16): unter den ersteren versteht er nur diejenigen, welche einen unmittelbaren ethischen Wert besitzen, welche Apathie, Alypie etc. bewirken und dazu beitragen, dass das ἡγεμονικὸν in naturgemässer Verfassung bleibt (III, 9, 11). Die mehr oder weniger unnötigen Theoreme dagegen, die keinen Wert für die sittliche Bildung haben, nennt er geringschätzig θεωρημάτια (III, 5, 15; II, 21, 17) und warnt seine Schüler eindringlich, sich nicht in diesen nebensächlichen oder ganz unnützen Theoremen zu verlieren und darob die Hauptsache, die praktische Aneignung der wichtigen Theoreme, zu vernachlässigen. Eine Annäherung an den Kynismus (Zeller III, 1, 751) darf man in solchen Aeusserungen Epictets nicht erblicken; denn er verwirft die Freude an den Theoremen und die eindringende Beschäftigung damit keineswegs, nennt er doch den Menschen ein φιλοθέωρον ζῷον (I, 29, 58). Er hat auch an und für sich nichts dagegen, wenn einen die Theoreme ergötzen (III, 21, 23); nur verlangt er mit aller Entschiedenheit, dass solcher Beschäftigung sich nur der σχολάζων hingebe, d. h. wer über die Arbeit an seiner sittlichen Besserung und Befreiung im wesentlichen hinaus ist. Dagegen kann es auffallen, dass Epictet auch gewisse wichtige theoretische Fragen, z. B. über den Κυριεύων λόγος (das Problem der Möglichkeit und Notwendigkeit, II, 19, 5), oder über das Zustandekommen der αἴσθησις (I, 27, 17) scheinbar als nebensächliche behandelt, indem er bekennt, dass er sich selbst hierüber keine feste Meinung gebildet habe. Wie stimmt das zu der Behauptung, dass die Beschäftigung mit den Metapiptonten und ähnlichen logischen Subtilitäten zu den Pflichten des Tugendhaften gehöre? (I, 7, 1). Ja IV, 8, 24 sagt er geradezu, dass die ἀκρίβωσις der θεωρήματα δύσκολα nicht die Aufgabe des καλοκἀγαθὸς sei. Man kann nun ja annehmen, dass er die Metapiptonten etc. nicht zu den schwierigen Theoremen rechnete, sondern als etwas ansah, womit jeder sich befassen könne und müsse. Jedoch wer im stande sein will, den Angriffen der Gegner wirksam entgegenzutreten, der muss sicherlich auch die „schwierigen Theoreme“, ja gerade diese beherrschen. Ist es also dem Epictet wohl nicht so recht Ernst gewesen mit seiner Behauptung, dass auch die wissenschaftliche Widerlegung der Gegner zu den Pflichten des Philosophen gehöre? Keineswegs, sondern er sagt es deutlich, dass man gegen die Angriffe der Skeptiker eine Wehr zur Hand haben müsse (I, 27); aber mit der wissenschaftlichen Widerlegung der Gegner sollen sich nur die befassen, welche die Fähigkeit dazu besitzen und nicht mehr

durch die Arbeit an ihrer eigenen Bildung in Anspruch genommen sind (I, 27, 20; IV, 8, 24; I, 29, 58). Von sich selbst sagt er ausdrücklich, dass er den Beruf dazu nicht habe (I, 27, 15); ebenso bestimmt aber erklärt er, dass es notwendig sei, den Skeptikern gegenüber die συνήθεια, d. h. die gewöhnliche Anschauung, welche die Uebereinstimmung der Wirklichkeit mit unseren Vorstellungen voraussetzt, zu verteidigen (I, 27, 20). Es ist also etwas zu viel gesagt, dass Epictet von der eigentlichen Bedeutung der Skepsis und von der Notwendigkeit ihrer wissenschaftlichen Widerlegung keine Ahnung gehabt habe (Zeller III, 1, 742). Das erstere ist unbedingt richtig, denn Epictet ist der eingefleischteste Dogmatiker, den es giebt: ohne diesen grossartigen Optimismus, welcher ihm die Wahrheit der stoischen Weltanschauung über jeden Zweifel erhaben sein liess, wäre er nicht geworden, was er ist, einer der grössten Ethiker aller Zeiten, gleich gross als Charakter, wie als Denker und Psycholog. Aber so viel wissenschaftlichen Sinn hatte er trotzdem, dass er die Notwendigkeit der wissenschaftlichen Widerlegung der Skepsis einsah und zugab, obwohl er für sich selbst sich genügen liess an den Argumenten des gesunden Menschenverstands (I, 27, 16 etc.). Dagegen thut man ihm zu viel Ehre an, wenn man ihn den eigentlichen erkenntnistheoretischen Systematiker der Stoa nennt (Stein II, 370). Denn ein Philosoph, der ehrlich bekennt, dass er über das Problem der Möglichkeit und Notwendigkeit sich kein eigenes Urteil gebildet habe (II, 19, 5), und die Frage, wie die αἴσθησις zu stande kommt, offen lässt, war gewiss keine Autorität in wissenschaftlichen Dingen. Vielmehr verlässt er sich in allen wissenschaftlichen Fragen mit kindlichem Glauben auf die Weisheit eines Chrysipp, den er den grössten Wohlthäter des Menschengeschlechts (I, 4, 29), den Herold der Natur nennt (I, 17, 16), oder eines Zeno, von welchem er sagt, dass ihm Gott die διδασκαλικὴ καὶ δογματικὴ χώρα zugewiesen habe (III, 21, 19)[1].

So gewiss nun aber Epictet von dem Philosophen eine gründliche theoretische Bildung verlangt, so wird er doch andererseits nicht müde, zu erklären, dass dieselbe nur als Mittel zum Zweck angesehen und behandelt werden dürfe. Wie sein Lehrer Musonius ausgeführt hatte, dass zur μάθησις auch die ἄσκησις kommen müsse (floril. II, 13 etc.), zum λόγος das ἔθος, welches zwar zeitlich dem λόγος nachfolge, aber

[1]) Von der διδασκαλικὴ χώρα unterscheidet Epictet die ἐλεγκτική, welche Sokrates, und die βασιλικὴ καὶ ἐπιπληκτική, welche Diogenes inne gehabt habe. Nicht ganz scheint damit übereinzustimmen III, 23, 33, wo er drei „Charaktere“ der Philosophie unterscheidet, den προτρεπτικός, ἐλεγκτικὸς und διδασκαλικός. Offenbar giebt Epictet an dieser letzteren Stelle die in der Stoa gebräuchliche Einteilung wieder, während die Dreiteilung in III, 21, 19 seiner eigenen Auffassung entsprungen ist. Es leuchtet ein, dass die βασιλικὴ καὶ ἐπιπληκτικὴ χώρα nur auf den Kyniker Diogenes zugeschnitten ist; jedoch für einen Stoiker wie Epictet, der den alten Kynismus, freilich in idealisierter Gestalt, wieder auffrischen will, ist es ganz passend, dass er über den διδασκαλικὸς und ἐλεγκτικὸς χαρακτήρ, welchen letzteren übrigens der Kyniker natürlich auch besitzt (III, 22), noch den βασιλικὸς setzt, der allerdings zu dem ἐλεγκτικὸς noch ein weiteres, wichtiges Moment hinzubringt. Ebenso klar ist aber, warum Epictet III, 21, 19 neben der ἐλεγκτικὴ χώρα nicht noch eine besondere προτρεπτικὴ erwähnt; denn diese ist ja in der That nur die positive Seite der ἐλεγκτική, wie denn II, 26, 4 beide Charaktere als wesentlich identisch einem und demselben beigelegt werden. Ja so wie Epictet III, 23, 34 den προτρεπτικὸς schildert, besteht er eigentlich in nichts anderem als in der ἔλεγξις.

δυνάμει ihm vorangehe (ecl. II, 193 u. 194), so sagt auch Epictet, dass das Wichtigste an der Philosophie die χρῆσις τῶν θεωρημάτων sei (En. 51; vergl. ecl. II, 104 die Tauglichkeit zum φιλοσοφεῖν besteht nicht in der Willigkeit zum Hören, sondern in der Willigkeit, das Gehörte in die That umzusetzen). In immer neuen, stets wirkungsvollen Apostrophen tadelt er die leichtfertige und oberflächliche Art, wie die meisten seiner Schüler das Studium der Philosophie betreiben: sie wollen nur mit ihrem Wissen vor den Leuten prunken und mit philosophischen Phrasen um sich werfen können (II, 9, 15 τεχνολογεῖν; II, 19 „gegen die, welche die Philosophie nur μέχρι λόγου treiben"). Darum geben sie die Theoremata, ehe sie dieselben verdaut haben, alsbald wieder von sich (II, 21, 17; III, 21, 1): sie studieren dieselben überhaupt nur ὡς κομψὰ καὶ δριμέα, d. h. wegen ihres formellen Reizes; um sittlichen Gewinn, um Bildung und Erneuerung ihres Hegemonikon ist es ihnen nicht zu thun (Ench. 46; Diss. II, 17, 13; III, 21, 3). Er vergleicht sie mit Wanderern, die in der Herberge unterwegs das Ziel der Wanderung vergessen (II, 23, 40). So sei es freilich kein Wunder, sagt er, dass die Philosophie bei den Leuten in Misskredit komme und die Theoreme als unnütz verschrieen werden (III, 24, 81); denn wenn die jungen Leute nach so oberflächlichem Betrieb der Philosophie wieder heimkommen, so zeigen sie sich noch als die alten sündigen Menschen, ja das Studium habe sie nur noch recht eitel und eingebildet dazu gemacht (I, 8, 6; II, 21, 17).

Der richtige Studiosus der Philosophie ist dem Epictet derjenige, welcher mit der Absicht kommt, durch dieselbe gebessert zu werden, und darum von Anfang an alles, was er lernt, auf diesen sittlichen Zweck bezieht (III, 26, 13). Wohl sagt Epictet (I, 26, 3): „zuerst üben uns die Philosophen in der Theorie, erst nachher führen sie uns zu dem Schwereren, der Befolgung der Lehren". Aber darum ist seine Ansicht doch nicht die, dass theoretisches Studium und praktische Uebung sich äusserlich ablöse, sondern er denkt sich beides organisch verbunden. Dies erhellt deutlich aus III, 10, 10 etc., wo er einem Schüler, der offenbar das theoretische Studium noch nicht abgeschlossen hat und seine Krankheit hauptsächlich aus dem Grunde schmerzlich empfindet, weil er nicht mehr studieren kann (φιλολογεῖν), zumutet, er solle nun praktisch philosophieren, nämlich durch geduldiges Ertragen der Krankheit. Das theoretische Studium selbst kann und soll in praktischem Sinne getrieben werden, und dies geschieht dadurch, dass man die Lehrsätze nicht bloss dem Gedächtnis einprägt, sondern durch beständiges Nachdenken als festes geistiges Besitztum sich aneignet (II, 11, 24 ἐπισκέπτεσθαι καὶ βεβαιοῦν τοὺς κανόνας —: darin besteht das Philosophieren)[1]). Wesentlich dasselbe meint er, wenn er sagt (I, 20, 7), das erste und grösste Werk des Philosophen sei δοκιμάζειν τὰς φαντασίας καὶ διακρίνειν καὶ μηδεμίαν ἀδοκίμαστον προςφέρεσθαι. Doch nicht bloss durch eigenes Nachdenken, auch durch ernste Unterhaltung, durch gegenseitiges Aussprechen seiner δόγματα (III, 9, 21)

[1]) Die ursprüngliche Bedeutung des φιλόσοφος kommt hier recht deutlich zum Vorschein, wenn Epictet sagt: „aber die χρῆσις der erkannten Regeln ist Sache des Kalokagathos". Dies hindert ihn jedoch nicht, die χρῆσις der Theoreme anderswo (En. 51) auch als Sache des Philosophen hinzustellen.

sollen die Schüler suchen, in ihren Anschauungen und Grundsätzen sicher zu werden.

Alles dies, die beständige ἐπίσκεψις und ἐπιμέλεια τῶν δογμάτων (III, 9, 6) fasst Epictet in dem einen Wort μελέτη zusammen. Wie aber zur μάθησις die μελέτη, so muss zur μελέτη die ἄσκησις hinzukommen. Ausdrücklich wird die letztere von der μελέτη unterschieden II, 9, 13: während die μελέτη sozusagen die praktische Betreibung des theoretischen Studiums bedeutet, haben wir in der ἄσκησις das praktische Studium selbst zu erblicken. In was die ἄσκησις besteht, darüber giebt uns III, 12 Aufschluss: sie besteht darin, dass man die früheren sündigen Gewohnheiten durch die entgegengesetzte Lebensart zu überwinden sucht. War man zuvor zur ἡδονή geneigt, so soll man nun alles, was ἡδονή enthält oder dazu reizt, fliehen und meiden, überhaupt der ὄρεξις sich ganz enthalten, dagegen sich üben in der Erduldung des Schmerzes, des Hungers und Durstes und sonstiger Entbehrungen. Die ἄσκησις, die Epictet verlangt, ist also dasselbe, was Musonius das ἔθος nennt (ecl. II, 193; vergl. flor. III, 4 φιλοσοφεῖν ist τὸ ἃ πρέπει . . . λόγῳ μὲν ἀναζητεῖν, ἔργῳ δὲ πράττειν, und Sen. ep. 95, 10 philosophia et contemplativa est et activa, spectat simul agitque).

Das Studium der Philosophie besteht also nach Epictet in drei Stücken: μάθησις, μελέτη und ἄσκησις. Diese drei Stücke reduzieren sich aber eigentlich auf zwei, das Wissen und das Wollen, denn die μελέτη steht zwischen beiden in der Mitte. Aber auch das Wissen und Wollen ist ja nach stoischer Anschauung unzertrennlich verbunden, darum kann Epictet die Philosophie auch ganz unter den Gesichtspunkt des Wollens stellen (II, 14, 7 philosophieren ist = τὴν βούλησιν συναρμόσαι τοῖς γινομένοις; III, 10, 6 = παρασκευάσασθαι πρὸς τὰ συμβαίνοντα). Am besten lässt sich diese Anschauung, nach welcher das Wollen erlernbar und das richtige Urteil eine Sache des Willens ist, illustrieren durch die Nebeneinanderstellung des bezeichnenden Ausdrucks προαίρεσις ποιὰ φαντασιῶν (I, 8, 16) und der schon erwähnten Definition des παιδεύεσθαι (I, 12, 15 = μανθάνειν ἕκαστα οὕτω θέλειν ὡς γίνεται).

Wenn Epictet die Philosophie definiert als die Anpassung des Willens an das Geschehende (II, 14, 7), so ist von hier aus nur noch ein kleiner Schritt zur Gleichsetzung der Philosophie und der Religion. Dieselbe wird denn auch von Epictet geradezu ausgesprochen I, 12, 5 etc., wo er das Ziel der philosophischen Bildung darein setzt, dass man Gott in allen Stücken folge und gefalle. Epictets Lehre hat in der That einen religiösen Charakter, und mit Recht betont Zeller (III, 2, 238), dass die sittliche Ermahnung bei ihm mit Vorliebe auf religiöse Beweggründe gestützt werde. Jedoch hierin eine Eigentümlichkeit des Epictet oder gar ein Anzeichen des Uebergangs zum Neuplatonismus zu erblicken, halte ich nicht für berechtigt. Die Lehre der Stoa hatte von Anfang an einen religiösen Anstrich, wie der berühmte Hymnus des Kleanthes für sich allein zur Genüge beweist. Die Religiosität der Stoiker war übrigens eine durchaus nüchterne, mehr reflektierte, als gefühlsmässig innige. Wenn daher Epictet von Gott und dem Verhalten des Menschen zu Gott spricht, so darf man nicht vergessen, dass man auf dem Boden des Pantheismus steht, den auch Epictet voll und ganz vertritt. Gerade das, was das Spezifische am religiösen Verhalten ist, das persönliche Verhältnis zu einem persön-

lichen, von der Welt geschiedenen Wesen, fehlt der Religiosität der Stoa und auch des Epictet durchweg, und man darf sich durch gewisse Redensarten und von der Volksreligion oder vom Mysterienwesen hergenommene Bilder nicht täuschen lassen. Wenn Epictet z. B. sagt, dass er seine ὁρμή Gott unterworfen habe (IV, 1, 89), so will er damit nicht mehr sagen als mit dem Ausdruck „den Willen anpassen an das Geschehende“; wenn er sagt, die Leidenschaften könne man nur überwinden im Aufblick zu Gott, ihm allein sein Herz schenkend und auf seine Gebote schwörend (II, 16, 46), so darf man auch solche Ausdrücke nicht anders auffassen, als in dem nüchternen Sinne des Pantheismus. Es ist ganz richtig, was Zeller (a. a. O.) sagt: „die Philosophie, belehrt uns Epictet, ist etwas Heiliges und Geheimnisvolles, ein Mysterium, das nicht durch leichtsinnige Behandlung gemein gemacht, eine Sache von der äussersten Wichtigkeit, die nicht ohne den Beistand der Gottheit unternommen werden darf“; aber er stützt sich dabei vorwiegend auf solche Aeusserungen Epictets, die nur von dem Kynismus gelten. Philosophie und Kynismus ist aber nach Epictet gar nicht identisch. Philosophie soll jeder treiben, weil er nur so ein rechter Mensch wird, sie ist also wohl etwas Heiliges in dem allgemeinen Sinne, dass sie dem Menschen die höchsten und wertvollsten Güter verschafft und ihn befähigt, seine göttliche Bestimmung zu erfüllen, aber etwas Geheimnisvolles ist die Philosophie nicht, vielmehr etwas durchaus Einfaches und Nüchternes, für alle ohne Ausnahme Bestimmtes. Anders verhält es sich mit dem Kynismus: das ist nicht ein Ziel, dem jedermann nachtrachten soll, sondern, um einen neutestamentlichen Ausdruck zu gebrauchen, ein χάρισμα, das den allerwenigsten zu teil wird. Um einen solchen ausserordentlichen Beruf zu ergreifen, muss man freilich seiner Berufung dazu, seiner göttlichen Sendung klar bewusst und fest davon überzeugt sein: insofern ist der Kynismus allerdings etwas im engeren Sinne Heiliges und, wenn man so will, auch Geheimnisvolles, weil im Kyniker gewissermassen Gott direkt zu uns spricht (III, 22). Ja, nicht bloss zum Kynismus, sondern auch schon dazu muss man Gott zum Führer, d. h. ein lebendiges Bewusstsein seines inneren Berufes haben, wenn man als Lehrer der Philosophie auftreten, also die χώρα διδασκαλική und δογματική einnehmen will (III, 21, 11).

Es finden sich nun allerdings einige Aeusserungen bei Epictet, die den Schein erwecken, als sei der Philosoph mehr als der normale Mensch, und als könne man die allgemein menschliche Bestimmung erfüllen, ohne darum ein Philosoph zu sein. Im 9. Kapitel des II. Buchs spricht Epictet davon, dass es schwer sei, auch nur die ἐπαγγελία ἀνθρώπου zu erfüllen, d. h. den Forderungen gerecht zu werden, welche schon das Wort „Mensch“ an uns stellt: welche Thorheit und Vermessenheit also, die viel grössere Last des „φιλόσοφος“ auf sich nehmen zu wollen, wenn man noch nicht einmal die kleinere Last des ἄνθρωπος tragen kann! Hier scheidet also Epictet in schroffer Weise die ἐπαγγελία des Menschen von der des Philosophen; ebenso in III, 23, 4, wo er sagt, es gebe eine κοινὴ ἀναφορὰ und eine ἰδία, d. h. wir müssen zuvörderst die allgemeinen Pflichten im Auge haben, die schon aus dem Begriff des Menschen sich ergeben, sodann die besonderen Pflichten, welche uns unser besonderer Lebensberuf auferlegt: wie der Rhetor

nicht bloss Mensch, sondern auch Rhetor sein müsse, so müsse auch der Philosoph seinem hohen Namen entsprechend sich von den gewöhnlichen Menschen unterscheiden. Sieht man aber näher zu, was für Pflichten Epictet aus dem Begriff ἄνθρωπος ableitet (III, 23, 4; II, 9, 4 etc.), so enthalten dieselben in Wahrheit alles das, was auch für den Philosophen der höchste Zweck seines Strebens ist, nämlich sich zu erweisen als αἰδήμων, πιστός, φιλάλληλος u. s. w., d. h. eben seiner sittlichen Bestimmung gemäss zu handeln. Wenn der Mensch als solcher durch den λόγος über das Tier erhaben ist, so ergiebt sich daraus, dass es seine Aufgabe ist, den λόγος zu pflegen und zum ὀρθὸς λόγος auszubilden: eben dies erklärt aber Epictet für die Aufgabe des Philosophen (I, 7, 30). Ferner muss man bedenken, dass gerade nach Epictets Ansicht auch die allereinfachsten Gebote der Moral (z. B. die Respektierung fremden Eigentums) nicht gehalten werden können, wenn man die richtigen δόγματα nicht besitzt, d. h. nicht philosophisch gebildet ist: wie denn Epictet allen Ernstes behauptet, aus der Meinung, das Kleid des Nächsten sei begehrenswert, entspringe mit Notwendigkeit der Trieb es zu stehlen (I, 22, 14). Man darf also die erwähnten Aeusserungen, wonach der Philosoph sozusagen eine höhere Stufe des ἄνθρωπος darstellt, nicht ernsthaft und buchstäblich nehmen; denn oft beschreibt Epictet die ἀνθρωπικὴ ἀρετή (III, 1, 7), die Bestimmung des „Menschen“, in einer Weise, dass die Philosophie lediglich nichts mehr dazu thun kann: I, 6, 19 z. B. folgert er aus der Verschiedenheit des Menschen vom Tiere, dass seine Bestimmung sei die θεωρία καὶ παρακολούθησις καὶ σύμφωνος διεξαγωγὴ τῇ φύσει. Wenn also Epictet zuweilen einen Unterschied macht zwischen den Pflichten des Menschen und des Philosophen, so verfolgt er eben in diesem Fall den Begriff des Menschen nicht in seine letzten und höchsten Konsequenzen, sondern hat nur das im Auge, was auch das nicht philosophisch gebildete Gefühl als Pflicht des Menschen erkennt. Er hat bei solcher Trennung eigentlich nur einen rhetorischen oder pädagogischen Zweck, nämlich denen, welche die Philosophie nur äusserlich, um der blossen Theorie oder um des Scheines willen betreiben, recht wirkungsvoll und eindringlich zu zeigen, dass sie kein Recht haben, sich Philosophen zu nennen, da sie nicht einmal den Namen „Mensch“ verdienen [1]). Denn Epictet weiss recht gut, dass die προςηγορία „Mensch“ im wirklichen Leben nicht als Ehrentitel aufgefasst wird, wohl aber die Bezeichnung „Philosoph“; und obwohl der Philosoph nichts anderes sein will als ein rechter Mensch, so ist doch der Name „Philosoph“ in den Augen der Menge schon eine Prätension (IV, 8, 14). Aber eben deshalb, weil die Leute von einem, der sich Philosoph nennt, von vornherein höhere Erwartungen hegen hinsichtlich seiner sittlichen Lebensführung, empfiehlt er seinen Schülern das Beispiel des Euphrates (IV, 8, 17 etc.), der in der ersten Zeit seines philosophischen Studiums, bis er sich für gefestigt hielt in seinen Anschauungen, sich nicht als Philosophen gab.

[1]) Aehnlich ist zu beurteilen die Stelle I, 2, 25, wo Epictet auf die Frage, ob ein gewisser Athlet, der den Tod einer schimpflichen Operation vorgezogen hatte, als Athlet oder als Philosoph so gehandelt habe, antwortet: „als ein Mann“. Die Stelle ist wichtig insbesondere für die Ethik Epictets, insofern daraus hervorgeht, dass er ein gewisses richtiges sittliches Gefühl und dementsprechendes Rechthandeln anerkannt hat auch ohne vorausgegangenes philosophisches Studium.

So musste Epictet allerdings in praxi dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, nach welchem der Begriff ἄνθρωπος sittlich indifferent ist, nachgeben und die Menschen einteilen in φιλόσοφοι und ἰδιῶται (III, 15, 13). Aber deshalb war doch in seinen Augen der Philosoph nichts anderes als der rechte Mensch (III, 15, 13 „ein Mensch musst du werden"), und er befindet sich damit in Uebereinstimmung mit den ältesten Stoikern, die kein höheres Ziel kannten, als „der Natur entsprechend" zu leben, d. h. die natürliche menschliche Bestimmung zu erfüllen (cfr. M. Aurel V, 9 „die Philosophie will nur, was deine φύσις will").

Ja wenn man pedantisch sein wollte, könnte man sogar sagen, der „Mensch" stehe in Epictets Augen höher als der „Philosoph", da dieser erst danach strebe, ein Mensch zu werden (I, 12, 7 der Philosoph als παιδευόμενος steht unter dem καλοκἀγαθός; II, 11, 24 die χρῆσις der Regeln ist nicht mehr Sache des Philosophen, sondern des Kalokagathos). In Wahrheit ist aber natürlich der „Mensch" noch nicht als solcher schon καλοκἀγαθός, während andererseits das Wort φιλόσοφος oft als gleichbedeutend mit καλοκἀγαθὸς gebraucht wird.

2. Die Einteilung der Philosophie.

Die Stoiker haben bekanntlich die Philosophie in drei Teile (μέρη, τόποι, εἴδη, γένη) eingeteilt, Physik, Ethik und Logik; und zwar hat nach D. L. 39 Zeno diese Einteilung erfunden. Nur Kleanthes soll hiervon eine Ausnahme gemacht und sechs Teile unterschieden haben, nämlich διαλεκτική, ῥητορική, ἠθική, πολιτική, φυσική und θεολογική (Laert. 41). Hirzel (II, 170 etc.) hat, meines Erachtens mit Unrecht, hierin eine wesentliche Abweichung des Kleanthes erblickt; die sechs Teile lassen sich vielmehr ganz ungezwungen auf die drei Hauptteile zurückführen. Insbesondere ist darin, dass Kleanthes die Theologie als das Höchste an den Schluss gestellt hat, durchaus nicht ein besonderer Einfluss des Heraklit zu erkennen; denn auch Chrysipp hat nach Plut. st. rep. 9 den λόγος θεολογικὸς als besonderen Teil von der Physik gewissermassen abgetrennt und ihn, als die τελετή des philosophischen Studiums, an den Schluss gestellt. Ebensowenig als die Abweichung des Kleanthes ist von Belang der Unterschied, welchen D. Laert. 41 andeutet, dass ein Teil der Stoiker die drei Disziplinen nur als Teile des λόγος, d. h. (wie Hirzel richtig vermutet) der Darstellung betrachtet wissen wollte, nicht als Teile der Philosophie selbst, wie z. B. Zeno von Tarsus. Wohl mag man in der letzteren Auffassung das Bestreben erkennen, den einzelnen Teilen der Philosophie eine selbständigere Stellung und Geltung zu geben; aber die innere Einheitlichkeit der Philosophie und den organischen Zusammenhang der drei Disziplinen konnte kein Stoiker in Zweifel ziehen wollen: somit ist es, auch nach Hirzels Darlegung, nicht recht klar, was der besagte Unterschied eigentlich zu bedeuten hat.

Anders verhält es sich mit dem Unterschied, der bei D. Laert. 40 angedeutet wird, wonach etliche Stoiker nicht einmal in der Darstellung,

resp. im Unterricht, die Disziplinen getrennt haben (καὶ τὴν παράδοσιν μικτὴν ἐποίουν). Man kann diesen Ausdruck in doppelter Weise verstehen, entweder so, dass die betreffenden Stoiker zwar in der Hauptsache die Disziplinen gesondert lehrten, aber im einzelnen doch oft etwas einschalteten aus der Disziplin, die nicht gerade an der Reihe war; oder so, dass sie einen Unterschied der Disziplinen überhaupt nicht anerkannten. Im ersteren Sinne würde ohne Zweifel auch Chrysipp unter die bezeichnete Kategorie fallen, denn nach Plut. st. rep. 9 hat er nicht bloss thatsächlich oftmals, ja sogar gewöhnlich, Lehren der Physik oder Theologie bei der Ethik berührt, sondern es auch offen ausgesprochen, dass man bei den einzelnen Disziplinen auch einzelnes aus anderen Disziplinen einschalten dürfe, ja müsse. So werden es aber in Wirklichkeit die meisten Stoiker, wenn nicht alle, gehalten haben. Aber aus dem Zusammenhang unserer Stelle geht hervor, dass mit den betreffenden Worten nicht bloss eine gelegentliche (κατὰ τὸ διδόμενον), sondern eine vollständige und grundsätzliche Vermischung der Disziplinen gemeint ist. Es gab also Stoiker, welche jene Dreiteilung als unnötig überhaupt verwarfen. Fragt man sich aber, welche unter den uns bekannten Stoikern diesen Standpunkt innegehabt haben könnten, so kommt man in grosse Verlegenheit. Das natürlichste wäre, dabei an solche Stoiker zu denken, welche, dem Kynismus nahestehend, den theoretischen Betrieb der Philosophie auf das einfachste Mass beschränken wollten, also etwa an Aristo, wenn nur nicht von ihm überliefert wäre (D. Laert. 160 und Sen. ep. 89, 13), dass er die Physik und Logik überhaupt beseitigte und nur die Ethik bestehen liess. Demnach kann er nicht zu denen gehört haben, welche D. Laert. meint. Auch Epictet, obgleich er bei der Behandlung der einzelnen Disziplinen in der freiesten und weitgehendsten Weise auf das ganze Gebiet der Philosophie übergreift, hat doch, wie man deutlich erkennt, sich in seiner Schule im wesentlichen an die überlieferte Dreiteilung gehalten. Von Zeno bis Epictet lässt sich denn kein einziger Stoiker denken, auf welchen die Notiz des D. Laertius passen würde. Auch geht aus den bei D. Laertius erhaltenen Verzeichnissen der Schriften der einzelnen Stoiker hervor, dass einer wie der andere die Ethik oder die Logik oder die Physik als besonderes Fach behandelte. Wir können daher zu keinem anderen Schlusse gelangen, als dass D. Laertius in Wahrheit keine bestimmt sich unterscheidende Klasse von Stoikern, sondern nur eben solche Stoiker im Auge hatte, die, wie z. B. Epictet — aber, wie es scheint, auch schon Chrysipp, wenn auch in geringerem Masse — von der Erlaubnis der Mischung der Disziplinen einen besonders ausgedehnten Gebrauch gemacht haben. Will man jedoch diese Auffassung nicht gelten lassen, so bleibt wohl keine andere Annahme übrig, als dass unter denen, welche auch beim Unterricht oder in der Darstellung die drei Disziplinen nicht getrennt haben, in der That die Schule des Aristo zu verstehen ist. Denn wenn Aristo auch den φυσικὸς und διαλεκτικὸς λόγος als selbständige Disziplinen beseitigte, so muss er doch gewisse Grundsätze der Physik und Logik dem ἠθικὸς λόγος einverleibt haben, und insofern konnte seine Lehre ja immerhin den Eindruck machen, dass er nur die drei Disziplinen in eine zusammengezogen habe.

Wenn nun schon über die Zahl der Teile oder wenigstens über

den selbständigen Wert derselben keine Einigkeit geherrscht zu haben scheint, so ist dies noch mehr der Fall hinsichtlich der Frage, in welcher Reihenfolge die einzelnen Disziplinen gelehrt werden sollen, beziehungsweise in welcher Wertabstufung sie nacheinander kommen. Was die Reihenfolge betrifft, so sind fast alle möglichen Kombinationen vertreten. Die einen begannen mit der Logik (Sext. II, 13; VII, 22; D. Laert. 40; Plut. st. rep. 9; Ep. I, 17, 6), die anderen mit der Physik (D. Laert. 40: Panätius und Posidonius; Tusc. V, 68, wo übrigens nicht ausdrücklich gesagt wird, dass die Disziplinen in der bezeichneten Ordnung vorgetragen wurden), wieder andere mit der Ethik (D. Laert. 41: Diogenes von Ptolemäa; vergl. Sen. ep. 89 und Cic. leg. I, 60—62, wo, zwar in freierer Weise, doch im wesentlichen ein ähnlicher Lehrgang, nämlich Ethik, Physik, Logik eingehalten zu sein scheint). Von denen, welche mit der Logik begannen, haben einige die Physik zuletzt behandelt (Sext. VII, 22; Plut. st. rep. 9)[1]), einige die Ethik (D. Laert. 40; B. Gal. hist. phil. 6, Diels 603, wo übrigens nur die Ethik zuletzt aufgeführt und als wichtigste Disziplin bezeichnet ist, ohne dass über die Reihenfolge im Unterricht etwas gesagt wäre). Panätius und Posidonius, welche mit der Physik begonnen haben, werden wohl die Logik an den Schluss gestellt haben, was durch Tusc. V, 68 wahrscheinlich wird. Dasselbe muss, nach Sen. ep. 89, 9 und leg. I, 60 etc., von denen angenommen werden, welche die Ethik an den Anfang stellten (D. Laert. 41).

Die angeführten Zeugnisse stimmen nun darin überein, dass die meisten Stoiker und darunter die drei Häupter der alten Stoa, Zeno, Kleanthes und Chrysipp, mit der Logik den Anfang gemacht haben[2]). Dies wird auch durch Epictet bestätigt. Er sagt zwar nur ganz allgemein: „deshalb stellen auch die Philosophen die Logik voran“ (I, 17, 6); aber da Epictet, wenn er von „den Philosophen“ spricht, immer die stoischen Philosophen und zwar hauptsächlich die Häupter der alten Schule im Auge hat, so ist diese Aeusserung ein sehr wichtiges Zeugnis dafür, dass die Voranstellung der Logik in der Stoa das Gewöhnliche war. Was nun aber die weitere Reihenfolge betrifft, so stehen die verschiedenen Zeugnisse einander diametral gegenüber. Sextus (II, 13) sagt mit dürren Worten, die Stoiker stellen die Logik voran, dann komme die Ethik und zuletzt die Physik, bemerkt jedoch, dass über die Frage, mit welcher Disziplin der Anfang gemacht werden solle, innerhalb der Stoa eine grosse στάσις herrsche. Plutarch dagegen (st. rep. 9) sagt ausdrücklich, dass Chrysipp den bezeichneten Lehrgang vorschreibe. Angesichts dieser den anerkannt zuverlässigsten Gewährsmännern der stoischen Lehre entnommenen Zeugnisse kann die widersprechende Notiz des D. Laertius, welcher auch den Chrysipp unter denen namhaft macht, welche die Ethik an den Schluss gestellt haben, keinen Anspruch auf Geltung besitzen. Wir müssen

[1]) Nach D. Laert. 41 hat Apollodor die Ethik an die zweite Stelle gesetzt; begonnen hat er wahrscheinlich mit der Logik, da sonst D. Laert. nicht gleich darauf als novum berichten könnte, Panätius und Posidonius haben mit der Physik angefangen.

[2]) Denn auch die sechs Teile des Kleanthes, mögen sie sich nun auf die übliche Dreiteilung zurückführen lassen oder nicht, weisen doch im wesentlichen dieselbe Anordnung auf.

also annehmen, dass Chrysipp die Logik als erste, die Physik als letzte Disziplin behandelt wissen wollte, dies um so mehr, als sowohl bei Sextus (VII, 22) wie bei Plutarch die bezeichnete Ordnung einleuchtend und vernünftig begründet wird. Insbesondere stimmt der Grund, welchen nach Plutarch Chrysipp für die Hintanstellung der Physik angegeben hat, dass nämlich zur Physik die Theologie gehöre, welche als die τελετή des philosophischen Studiums anzusehen sei, merkwürdig überein mit der Begründung bei Sextus (a. a. O.), wonach die φυσική θεωρία an den Schluss gestellt wurde, weil sie göttlicher sei und tieferes Verständnis erheische. Für Zeno mag man die von D. Laertius berichtete Reihenfolge (Logik, Physik, Ethik) immerhin gelten lassen, da bei ihm einerseits die Physik noch ziemlich unentwickelt war, andererseits sein originales Bestreben, die Ethik zur Seele der Philosophie zu machen, ihn veranlasst haben kann, derselben auch äusserlich den Ehrenplatz, nämlich am Schlusse, zuzuweisen.

Wenn nun aber auch die Anordnung Chrysipps als die üblichste und verbreitetste innerhalb der Stoa gelten muss, so ersieht man doch aus den Berichten, dass hinsichtlich der Reihenfolge der Disziplinen die grösste Mannigfaltigkeit herrschte, was ja auch an sich sehr begreiflich ist. Auf diese Unterschiede in der Anordnung ist jedoch kein grosses Gewicht zu legen; es wäre nur dann der Fall, wenn die Reihenfolge sich mit der Wertabstufung decken würde. Dies gilt indes nur in sehr beschränktem Masse, und es ist ein voreiliger Schluss, wenn Stein (I, 82) behauptet, Posidons Geringschätzung der Physik zeige sich darin, dass er dieselbe an den Anfang stelle. Die Frage der Reihenfolge der Disziplinen ist vielmehr von der Frage ihrer Wertabstufung sorgfältig zu trennen: das Wertverhältnis der drei Disziplinen haben die Stoiker veranschaulicht durch die bekannten Vergleiche der Philosophie mit einem Ei etc. Wenn Prantl (Gesch. der Logik I, 410) diese Gleichnisse „teilweise läppisch“ nennt und es nicht der Mühe wert erachtet, auf dieselben näher einzugehen, so passt das ganz zu der ungerechten Animosität, mit welcher er überhaupt die stoische Philosophie behandelt, und welche auch Stein in seinem Werke mehrfach mit Recht getadelt hat. Meines Erachtens sind diese Vergleiche, wenn sie auch uns heutzutage kindlich erscheinen mögen, sehr geeignet, die Anschauung, welche die Stoiker über das Wesen der Philosophie und das Verhältnis ihrer Teile hatten, ins Licht zu setzen. Freilich stimmt auch hier wieder der Bericht des Sextus (VII, 17) und des D. Laertius (40) nicht überein. Die Deutung des Gleichnisses vom Garten ist zwar bei beiden dieselbe; dagegen in den beiden anderen Gleichnissen, vom Ei und vom menschlichen Organismus, erscheint nach Sextus die Ethik als das Wichtigste und Wertvollste, welchem die Logik zum Schutze, die Physik zur Nahrung dient, nach D. Laertius aber die Physik. Bei genauerer Prüfung muss man nun zu dem Urteil gelangen, dass die Deutung des Sextus die einzig richtige und vernünftige ist. Bei ihm stimmt nämlich die Deutung aller drei Gleichnisse aufs schönste zusammen: durchweg erscheint hier die Ethik als das προηγούμενον, d. h. als der eigentliche Zweck und Inhalt der Philosophie. Wie der Zaun und die Bäume (oder die Erde, aus der sie erwachsen) nur um der Frucht willen da sind, so ist auch die Schale und das Eiweiss nur um des Dotters, das Knochen-

gerüste und das Fleisch (samt dem Blute) nur um der Seele willen da. Die Stellung der Logik ist in allen drei Gleichnissen, auch nach D. Laertius, der noch ein viertes, aber unausgeführtes hinzufügt (von der ummauerten Stadt), klar und in übereinstimmender Weise bezeichnet: sie entspricht überall der Schutz gewährenden, das Ganze zusammenhaltenden Umzäunung oder Umhüllung. Die Physik aber erscheint in den drei Gleichnissen des Sextus stets als der Mutterboden oder die Nahrung der Ethik; dabei mag man sich daran erinnern, dass nach stoischer Lehre (Stein I, 107; vergl. M. Aurel VI, 15) die Seele sich nährt aus dem Blute. Nach D. Laertius aber würde die Physik der Endzweck der Philosophie sein, während die Ethik nur die Bedeutung hätte, der Physik als Grundlage und Nahrung zu dienen. Dass die Physik der Ethik als Grundlage und sozusagen als Nahrung dient, insofern die Regeln der Moral auf der richtigen Erkenntnis der Natur, der menschlichen wie der κοινὴ φύσις, beruhen, das ist ohne weiteres einleuchtend und ist gerade von den Stoikern oft ausgesprochen worden (Plut. st. rep. 9). Auch Epictet sagt es oft, dass die Physik die notwendige Grundlage, die Quelle der Ethik sei, insofern die Sittengebote nur aus der Erkenntnis der Natur hergeleitet werden können (En. 49, 1: ich will καταμαθεῖν τὴν φύσιν καὶ ταύτῃ ἕπεσθαι; I, 17, 13 νοῆσαι τό βούλημα τῆς φύσεως; En. 51, 1 u. ö.). Das Umgekehrte dagegen, dass die Ethik die Grundlage der Physik sei, konnte kein vernünftiger Mensch behaupten. Wollte man aber auch in dem Gleichnis nicht sowohl eine nähere Bezeichnung der Beziehung zwischen Ethik und Physik, sondern nur im allgemeinen den Gedanken ausgedrückt finden, dass die Physik hoch über den beiden anderen Disziplinen stehe[1]), so wäre dagegen zu sagen, dass es keinem Stoiker jemals beikommen konnte, die Physik die Seele der Philosophie zu nennen: eine solche Ansicht wäre mit dem Grundcharakter der stoischen Philosophie schlechthin unvereinbar. Wenn je ein Stoiker im Verdacht stehen könnte, die Physik über die Ethik gestellt und somit das letzte und höchste Ziel der Philosophie nicht in das sittliche Leben, sondern in die Theorie gesetzt zu haben, so wäre es Posidonius, dem es zuzutrauen wäre, dass er, wie in vielem anderen, so auch in diesem Punkte der platonischen Lehre sich angenähert hätte. Doch gerade von Posidonius bezeugt Sextus (VII, 19), dass er die Ethik mit der Seele, also dem προηγούμενον des menschlichen Organismus, verglichen habe. Wenn aber sogar Posidonius der Ethik die Superiorität zuerkannte, so haben es gewiss die älteren Stoiker noch viel mehr gethan, und nach der Darstellung des Sextus bestand auch zwischen Posidonius und den anderen Stoikern hinsichtlich des Verhältnisses der drei Teile völlige Uebereinstimmung. Das Gleichnis vom Ei, das offenbar von älteren Stoikern stammt, entspricht dem Gleichnis vom menschlichen Organismus in allen Stücken und wurde von Posidonius durch dieses letztere ersetzt, nicht in der Absicht, das Verhältnis der Teile zu ändern, sondern in der Absicht, neben der besonderen Bedeutung der einzelnen Teile zugleich auch ihre untrennbare organische Einheit

[1]) Diese Auffassung wäre jedoch im Widerspruch mit der Tendenz des Gleichnisses, welches unleugbar das Wertverhältnis der Disziplinen nicht bloss veranschaulichen, sondern auch begründen will.

besser, als es durch die älteren Gleichnisse geschah, zur Anschauung zu bringen.

Wie stimmt nun aber mit diesem Ergebnis unserer Untersuchung die Thatsache zusammen, dass Chrysipp die Physik θειοτέρα nennt (Sext. VII, 23 vergl. mit Plut. st. rep. 9)? Ist mit diesem Ausdruck nicht die Physik als die höchste und wichtigste unter den Disziplinen gekennzeichnet? So scheint es allerdings, und auch Zeller hat, durch diesen Schein bestochen, den wahren Sachverhalt nicht erkannt, wenn er (III, 1, 61) das Urteil abgiebt, es sei den Stoikern nicht gelungen, diese entgegengesetzten Gesichtspunkte — nämlich die Priorität der Ethik einerseits, der Physik andererseits — mit einander auszugleichen. Jedoch die Ausgleichung liegt auf der Hand: kein Stoiker hat jemals gesagt, dass die Physik wichtiger sei als die Ethik, sondern wenn dieselbe θειοτέρα genannt wird, so bezieht sich dies bloss auf ihren höheren Gegenstand der Physik, insofern sie sich vorzugsweise mit dem Weltall und der Gottheit beschäftigt, während die Ethik im engeren Sinne von dem ἀνθρώπινος βίος handelt. Derselbe Gedanke wird auch in dem Gleichnis vom Garten bei Sextus angedeutet, wenn als das tertium comparationis (zwischen den φυτά und dem φυσικόν) die ὑψηλότης, also das Hochstrebende bezeichnet wird. Aber gerade aus der Darstellung des Sextus ersieht man auch, dass trotz dieses höheren, göttlicheren Charakters der Physik doch als das Wichtigste und Wertvollste, als der eigentliche Zweck der Philosophie (die „Frucht") die Ethik angesehen wurde. Darüber war unter den Stoikern kein Streit, dass auch die Physik, so hoch und hehr sie auch sei, doch nur der Ethik dienen müsse. Gerade Chrysipp, der die Physik, speziell deren letzten Teil, die Theologie, als τελετή der Philosophie bezeichnet (Plut. st. rep. 9; Sext. VII, 23), sagt an derselben Stelle mit dürren Worten, dass die φυσική θεωρία zu keinem anderen Zwecke getrieben werde, als πρὸς τὴν περὶ ἀγαθῶν ἢ κακῶν διάστασιν, also zu dem Zwecke der Bildung des richtigen Werturteils, weiterhin des darauf beruhenden richtigen ethischen Verhaltens. Nicht die ἐμπειρία τῆς φύσεως ist das τέλος, sondern das ζῆν κατ᾽ ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων (Chrysipp bei D. Laert. 87). Zu diesem naturgemässen Leben rechneten aber die Stoiker allerdings nicht bloss das sittliche Handeln im engeren Sinne, sondern auch die theoretische Ausbildung der Vernunft, insbesondere die Erkenntnis Gottes und des Zusammenhangs aller Dinge, sofern durch dieselbe das richtige Verhältnis zu Gott und überhaupt die richtige Lebensanschauung bedingt ist. Insofern ist also die Kenntnis der φυσικά selbst etwas Ethisches. Dasselbe gilt von der Logik, die nicht bloss als saepimentum der sittlichen Grundsätze (Cic. leg. I, 62) der Ethik dient, sondern den Menschen überhaupt ἀμετάπτωτος ἐν λόγῳ macht, was die Stoiker auch zur Sittlichkeit gerechnet haben (Ep. I, 7, 1). Gerade so gut wie die Physik hätten die Stoiker also auch die Logik für die höchste unter den drei Disziplinen erklären können, da sie das Ganze zusammenhält und auch den Ergebnissen der Physik erst Gewissheit und Geltung giebt. In der That tritt dieser Gesichtspunkt, wonach eigentlich der Logik die Priorität zukäme, nicht selten hervor: der συγκαταθετικὸς τόπος, dessen Frucht die dialektische Sicherheit (ἀμεταπτωσία, ἀνεξαπατησία) ist, erscheint bei Epictet als die höchste Stufe der philosophischen Bildung (cfr. leg. I, 62 haec

omnia quasi saepimento aliquo vallabit disserendi ratione, und Epictet En. 51) [1]). Aber man würde den Epictet gänzlich missverstehen, wenn man glauben wollte, er habe die Logik über die Ethik gestellt: vielmehr auch die Logik ist ihm wertvoll nur deshalb, weil man ohne dieselbe diejenige Sicherheit im richtigen Handeln, Empfinden und Urteilen nicht gewinnen kann, welche zur vollkommenen Tugend und Glückseligkeit gehört. Um die Ansicht der Stoiker von dem Wesen der Philosophie recht zu verstehen, muss man eigentlich unterscheiden zwischen der Ethik im engeren und im weiteren Sinne. Im engeren Sinne ist auch die Ethik Theorie, so gut wie die Logik und die Physik, und als Theorie mag die Physik, auch die Logik, in gewisser Hinsicht den Vorzug haben vor der Ethik, weil der Gegenstand der Ethik ein mehr gewöhnlicher und auch dem Laien naheliegender ist. Im weiteren Sinne aber ist die ganze Philosophie Ethik, insofern die Wissenschaft nur einen Wert hat, wenn sie befolgt wird, wenn sie die εὔροια βίου, die gleichmässig vernünftige Thätigkeit und Gemütsstimmung erzeugt und bewirkt. Diesen Sinn hat es offenbar auch, wenn einzelne Stoiker von einer dreifachen ἀρετή redeten, einer φυσική, ἠθική und λογική: sie brachten damit die ganze Philosophie unter den Begriff der ἀρετή, was nur die Kehrseite des stoischen Satzes ist, dass alle Tugenden ἐπιστῆμαι seien. Es versteht sich von selbst, dass die Stoiker dem Studium der Ethik (im engeren Sinne) einen viel unmittelbareren Nutzen für die Ausbildung des ἦθος zuerkannten, als dem Studium der Logik oder Physik (vergl. Ep. I, 8, 6, wo er die Logik nicht zur ἐπιμέλεια τοῦ ἤθους rechnet); aber ebenso gewiss ist, dass sie die Logik und Physik zur Ethik im weiteren Sinne gerechnet haben.

Auch Epictet unterscheidet drei Teile (τόποι) der Philosophie; doch scheint es, als ob dieselben mit der üblichen Einteilung in Logik, Ethik und Physik nichts gemein haben. En. 51 heisst es: „der erste und notwendigste Topos in der Philosophie ist ὁ τῆς χρήσεως τῶν θεωρημάτων (z. B. dass man nicht lügt); der zweite ὁ τῶν ἀποδείξεων (woher es kommt, dass man nicht lügen darf); der dritte ὁ αὐτῶν τούτων βεβαιωτικός καὶ διαρθρωτικός (dass die ἀπόδειξις richtig ist). Hierbei springt sofort in die Augen, dass der dritte Topos nichts anderes ist als die Logik, der erste die Ethik; der zweite Topos aber deckt sich zwar nicht ganz mit der Physik, berührt sich aber doch nahe mit ihr, denn die ἀπόδειξις darf man hier nicht als Bestandteil der Dialektik, also nach ihrer formalen Seite, sondern nur nach ihrer materialen Seite, insofern sie Theoremata zu Tage fördert, verstehen. Die Begründung des Verbotes der Lüge gehört nach Epictet offenbar in das Gebiet der Physik, welche hauptsächlich auch das Wesen des Menschen, seine Stellung im Weltall und sein Verhältnis zu den Mitmenschen zu erforschen hat [2]). Jedoch es ist klar, dass die Physik nur im aller-

[1]) Das „saepimentum" erinnert an das Gleichnis vom Garten. Auch Clemens Alex. (strom. I, 375) hat offenbar das Gleichnis der Stoa im Auge gehabt, wenn er die heidnische Philosophie mit dem Zaun vergleicht, der den Weinberg der christlichen Offenbarung schützen müsse. Was den Stoikern die Logik war im Verhältnis zur Philosophie, das ist ihm die Philosophie im Verhältnis zur Offenbarung.

[2]) I, 20, 16 τί ἐστι φύσις ἡ ἐπὶ μέρους καὶ τί ἐστι φύσις ἡ τῶν ὅλων; cfr. M. Aurel XI, 5: Die Kunst gut zu sein wird nur erworben ἐκ θεωρημάτων, τῶν μὲν περὶ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως, τῶν δὲ περὶ τῆς ἰδίας τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς.

allgemeinsten Sinn als theoretische Begründung der Sittengebote gelten kann. Epictet hat denn auch, ganz nahe hinstreifend an den Standpunkt des kynisierenden Aristo, der den φυσικὸς λόγος als ὑπὲρ ἡμᾶς bezeichnete (D. Laert. 160), die Physik, sofern sie sich die Erforschung der Natur im einzelnen zur Aufgabe macht, für weniger wichtig, wenn nicht gar für unfruchtbar und entbehrlich erklärt (frag. 175). Der τόπος ἀποδείξεως deckt sich also nicht mit der Physik. Aber auch der erste Topos deckt sich in Wahrheit nicht mit der Ethik; denn Epictet versteht darunter nicht die Sittenlehre, sondern die Bethätigung derselben, also gar nichts Theoretisches, sondern die χρῆσις τῶν θεωρημάτων [1]). Hat aber der erste Topos keine Theoreme, so fragt man, welchem Topos gehören denn dann die ethischen Theoreme an, z. B. der Satz: „man darf nicht lügen“? Dem zweiten Topos nicht, denn dieser hat es nicht mit der Aufstellung der ethischen Theoreme, sondern bloss mit ihrer Begründung zu thun. So müsste also Epictet eigentlich zwischen den ersten und zweiten Topos einen weiteren einschieben, nämlich die Ethik im engeren Sinne, als Theorie oder Disziplin. Endlich ist offenbar auch die Grenze zwischen dem zweiten und dritten Topos eine fliessende; denn am Schluss des Kapitels heisst es: „so lügen wir denn; aber wie es bewiesen wird, dass man nicht lügen darf, das haben wir zur Hand.“ Diese Vertrautheit mit den ἀποδείξεις stellt aber Epictet als die Folge der Beschäftigung mit dem dritten, nicht mit dem zweiten Topos dar, wie man erwarten sollte. Wenn nun aber auch diese epictetische Dreiteilung von ganz anderen Gesichtspunkten beherrscht ist als die übliche Einteilung in Physik, Ethik und Logik, so ist sie doch sicherlich eine Bestätigung dessen, was über die Stellung der Ethik innerhalb der stoischen Philosophie ausgeführt worden ist. Das Wichtigste an der Philosophie ist überhaupt nicht die Theorie, sondern die Praxis (χρῆσις τῶν θεωρημάτων), d. h. die Ethik im weiteren Sinne. Sie, nicht die Ethik im engeren Sinne (die theoretische Ethik), ist die eigentliche Frucht der Philosophie und ihr Endzweck (Epict. Ench. 51 ὅπου ἀναπαύεσθαι δεῖ).

Trotzdem aber, dass Epictet die übliche Einteilung der Philosophie nirgends ausdrücklich erwähnt, ist deutlich zu erkennen, dass er sie nicht bloss gekannt, sondern auch selbst in seinem Unterricht davon Gebrauch gemacht hat. Aus verschiedenen Stellen geht hervor, dass Epictet in der Regel bei seinem Unterricht irgend eine Schrift eines der Schulhäupter zu Grunde legte. Für gewöhnlich liess er wohl einen Abschnitt aus derselben durch einen Schüler vorlesen (I, 26, 1 etc.); doch scheint er auch selbst vorgelesen zu haben (II, 14, 1). Nach I, 10, 8 besinnt er sich jeden Tag, was er lesen (ἐπαναγνῶναι) soll. Dies kann, wie aus dem Folgenden sich ergiebt, nicht „vorlesen“ bedeuten, sondern nur, wie Schweighäuser richtig erklärt, „vorlesen lassen“ zum Zweck des Interpretierens: offenbar hat er ältere, resp. gefördertere Schüler als Anagnosten aufgestellt. Schon daraus also, dass Epictet sich in der Regel an ein Buch eines Stoikers hielt, geht hervor, dass er in seinem Unterricht auch die Trennung der Disziplinen berücksichtigte. Ferner wenn er I, 17, 6 sagt: „deshalb,

[1]) Dies erhellt deutlich aus dem Schluss des Kapitels: „den ersten Topos vernachlässigen wir ganz; so lügen wir denn . . .“

glaube ich, stellen sie (natürlich die Lehrer der Stoa) die Logik voran," und dieser Gepflogenheit offenbar seine Billigung erteilt, so kann man nicht wohl annehmen, dass er in seinem eigenen Unterricht die Disziplinen ganz durcheinandergeworfen oder auch nur in abweichender Ordnung vorgetragen habe. Wie er die Logik mehrfach anführt als selbständige Disziplin, so erwähnt er auch einmal die ἠθικά (II, 19, 1); die Physik als Disziplin ist nirgends namentlich erwähnt, dagegen dem Inhalt nach, wie schon gezeigt wurde, überall vorausgesetzt, wenn auch freilich nicht sicher ist, ob Epictet die Ethik und Physik bestimmt voneinander geschieden hat, und jedenfalls anzunehmen ist, dass er aus der Physik nur das Notwendigste und Allgemeinste mitteilte[1]). Was aber die Logik betrifft, so ist man genötigt anzunehmen, dass Epictet dieselbe teils an den Anfang, teils an den Schluss gestellt hat. Einerseits nämlich billigt er die Voranstellung der Logik (I, 17, 6) und behandelt in seinem Unterricht Gegenstände aus der Logik in Gegenwart von solchen Schülern, die jedenfalls noch lange nicht fertig waren mit der ethischen Bildung und Askese (I, 26). Ja es scheint nach dieser Stelle (I, 26, 3), als ob Epictet die Uebung in der Logik, überhaupt in der Theorie, der praktischen Askese, welche er für das Schwerere erklärt, vorangehen liess. Andererseits sagt er aber unzähligemal, dass mit der Theorie, insbesondere mit der Dialektik sich erst der befassen soll, der schon von seinen Wunden geheilt sei und eine gewisse sittliche Festigkeit erreicht habe. Ja er stellt gewisse schwierige Probleme der Logik, wie den Κυριεύων, auf eine Linie mit den subtileren Fragen der Physik (fr. 175), indem er sagt, es liege nicht viel daran, wenn man sich in solchen schwierigen Fragen kein eigenes Urteil bilde (II, 19, 11). Im übrigen betont er energisch den Nutzen und die Notwendigkeit der Logik und erklärt es als Pflicht des Philosophen, auch mit den schwierigeren Problemen der Dialektik sich zu befassen, um gegen die σοφιστικοὶ λόγοι gewappnet zu sein (I, 27, 6; I, 7, 26 „ja, wer soll denn dann — wenn sich der Philosoph dieser Aufgabe entzieht — λόγῳ χρηστικός sein καὶ δεινὸς ἐρωτήσει καὶ ἀποκρίσει καὶ νὴ Δία ἀνεξαπάτητός τε καὶ ἀσόφιστος"). Man sieht also, Epictet hat die Logik gewissermassen eingeteilt in einen leichteren, propädeutischen und in einen schwereren, systematischen Teil: der erstere wurde mit dem übrigen philosophischen Unterricht verbunden, resp. ihm zu Grunde gelegt, da das μέτρον vorher gekannt sein muss, ehe man etwas misst (I, 17, 6); der letztere aber wurde nur denen empfohlen, die schon eine gewisse Stufe sittlicher Vollkommenheit erreicht hatten (den σχολάζοντες). Was aber das speziellere Studium der Physik betrifft, so scheint er demselben nicht sehr gewogen gewesen zu sein: in jedem Falle hätte er dasselbe auch erst den σχολάζοντες gestattet.

Nach alledem versteht es sich eigentlich von selbst, dass Epictet in seinem philosophischen Unterricht die drei Disziplinen nicht in der

[1]) Nach Plut. st. rep. 9 hat auch Chrysipp gewisse Hauptlehren der Physik, insbesondere den λόγος über Gott, κοινὴ φύσις und κόσμου διοίκησις der Ethik vorangestellt, resp. zu Grunde gelegt; den systematischen und vollständigen Unterricht in der Physik liess er aber der Ethik folgen. Ob Epictet auch darin dem Chrysipp folgte, ist zweifelhaft: soviel aus den Dissertationen zu ersehen ist, hat er alles, was ins Gebiet der Physik gehört, entweder mit dem Unterricht in der Ethik verbunden oder demselben vorausgeschickt.

Weise trennte, dass er zuerst nur Logik, dann Physik, dann Ethik trieb, sondern in der freiesten Weise dieselben verband, ohne sie indessen ganz zusammenzuwerfen. Er wird am einen Tage, vielleicht auch längere Zeit hintereinander [1]), ein Kapitel aus der Logik, an einem anderen ein solches aus der Ethik oder Physik (Theologie) vorgenommen, dabei aber natürlich auch den Lehren der Logik oder Physik eine Beziehung auf die Ethik, resp. auf das praktische Leben gegeben haben, wie man dies aus den Dissertationen deutlich erkennt, wobei jedoch nicht übersehen werden darf, dass Arrian in seinen Aufzeichnungen uns vorzugsweise in die frei originelle, nicht in die schulmässig gebundene Art des epictetischen Unterrichts hineinblicken lässt.

Wenn nun aber auch Epictet, insoweit er den Unterricht in der Philosophie schulmässig betrieb, sich im allgemeinen an die überlieferte Dreiteilung gehalten hat, so ist doch eine andere Einteilung für ihn von ungleich grösserer Bedeutung, die Einteilung der Philosophie in die drei τόποι der ὄρεξις, ὁρμή und συγκατάθεσις. Diese Einteilung zieht sich durch sämtliche Dissertationen, sowie das Encheiridion hindurch und erweckt durch ihre Originalität ganz besonderes Interesse. Der erste Topos handelt vom richtigen Begehren und Meiden und bewirkt Befreiung von allen πάθη, da nach Epictet das πάθος nur daher kommt, dass man etwas begehrte und nicht erlangte, etwas meiden wollte und doch davon betroffen wurde (III, 2, 3; IV, 10, 13 ἀπάθειαν ἐκπονεῖν). Der zweite Topos lehrt das richtige Handeln und Unterlassen: sein Inhalt ist kurz gesagt das καθῆκον (ibid.). Wie der erste Topos es mit dem συμφέρον oder der Güterlehre zu thun hat, so der zweite mit dem καθῆκον oder der Pflichtenlehre [2]); wie der erste den Menschen ἀπαθής und ἀτάραχος macht, also Ruhe und Frieden im Inneren wirkt, so macht der zweite den Menschen ἀναμάρτητος, d. h. unanstössig und tadellos nach aussen. Der Begriff καθῆκον hat nämlich in der Stoa eine engere Bedeutung als der Begriff „Pflicht“ im Deutschen: während wir das ganze Gebiet der sittlichen Thätigkeit zur „Pflicht“ rechnen, haben die Stoiker unter καθῆκον vorzugsweise die Pflichten des Menschen gegen andere Wesen (Menschen und Götter — denn Pflichten gegen die Tiere erkannten ja die Stoiker nicht an: Sext. IX, 126; Cic. fin. III, 67) verstanden. So kann denn auch Epictet als das Ziel des zweiten Topos das bezeichnen, dass man lerne die σχέσεις (die sittlichen und religiösen Verhältnisse) zu wahren, sowohl die natürlichen als die aus freier Wahl hervorgegangenen (ἐπίθετοι III, 2, 4), als εὐσεβής, als Sohn, als Bruder, als Vater, als Bürger etc. Die Pflichten des Menschen gegen sich selbst, sein Innenleben harmonisch und vernünftig zu gestalten, Ruhe des Gemütes und Klarheit des Geistes sich anzueignen, bilden, kann man sagen, den Inhalt des ersten und des dritten Topos zusammen. Dieser letztere lehrt das richtige

[1]) Nach I, 10, 8 scheint es allerdings, dass er eine bestimmte Schrift eines Stoikers nicht im Zusammenhang behandelte. Man wird übrigens daran erinnern dürfen, dass die Abhandlungen der alten Philosophen über ein bestimmtes Lehrstück von mässigem Umfang gewesen sein müssen.

[2]) Ueber die nähere Bedeutung der Begriffe ὄρεξις und ὁρμή und ihr Verhältnis zu einander wird später, in der Psychologie, die Rede sein. Auch wird dort die Frage erörtert werden, ob das Gebiet der ὁρμή bei Epictet wirklich auf das καθῆκον eingeschränkt ist, oder ob es auch das συμφέρον umfasst.

συγκατατίθεσθαι, d. h. die unentwegte, unverwirrbare Sicherheit und Gewissheit des Urteils.

Neben diesen drei Hauptbegriffen ὄρεξις, ὁρμή und συγκατάθεσις, nach welchen die τόποι benannt werden, sind noch einige andere Begriffe zu erwähnen, welche mit jenen entweder gleichbedeutend sind oder die Kehrseite dazu bilden. Die Kehrseite der ὄρεξις ist die ἔκκλισις, die Kehrseite der ὁρμή die ἀφορμή. Das Gegenteil der συγκατάθεσις im engeren Sinne, wofür Epictet auch ἐπινεύειν oder προςτίθεσθαι sagt, ist das ἀνανεύειν (III, 3, 2). In der Mitte zwischen συγκατάθεσις und ἀνάνευσις steht die ἐποχή, d. h. die Zurückhaltung des Urteils. Ihr entspricht im ersten und zweiten Topos das adiaphore Verhalten, das οὐδετέρως κινεῖσθαι (III, 3, 3). Bemerkenswert sind die stereotypen Ausdrücke, mit welchen die Vollkommenheit in jedem einzelnen Topos bezeichnet wird. Die ὄρεξις soll ἀναπότευκτος, die ἔκκλισις ἀπερίπτωτος werden, in der ὁρμή und ἀφορμή soll man ἀναμάρτητος, in der συγκατάθεσις ἀμετάπτωτος (oder ἀπρόπτωτος) sein (II, 8, 29; I, 4, 11 u. ö.).

Diese drei epictetischen τόποι scheinen nun aber mit der Einteilung der Philosophie in Logik, Ethik und Physik, sowie mit den drei anderen τόποι Epictets (En. 51) auf den ersten Anblick gar nichts gemein zu haben. Zwar der dritte Topos, ὁ περὶ τὰς συγκαταθέσεις (II, 17, 15), deckt sich so ziemlich mit der Logik; denn es ist deutlich zu ersehen, dass Epictet als den Lerninhalt des dritten Topos die Logik und zwar die eingehende Beschäftigung mit ihren schwierigeren Problemen betrachtet. Wer bis zum dritten Topos vorgedrungen ist, der beschäftigt sich mit den μεταπτώσεις τῶν λόγων und ähnlichen Subtilitäten der Lehre von den Schlüssen (I, 7, 20; III, 2, 17), mit der Unterscheidung kataleptischer und akataleptischer Vorstellungen (IV, 4, 13); er übt sich gegen die σοφιστικοὶ λόγοι (I, 27, 6; III, 8, 1), sucht gewappnet zu werden gegen die πιθανὰ καὶ ἑλκυστικά (III, 12, 13): sein Ziel ist die ἀμεταπτωσία (III, 26, 14), ἀνεξαπατησία und ἀνεικαιότης (I, 7, 26; I, 4, 11; III, 2, 2) oder die κριμάτων ἀσφάλεια (IV, 10, 13). Diese unbedingte Sicherheit des Urteils erwirbt er eben durch die wissenschaftliche Uebung in der Logik. Jedoch, wenngleich die Logik der eigentliche Inhalt des dritten Topos ist, so ist derselbe doch in letzter Hinsicht ebenfalls ein ethischer Topos. Denn gar oft spricht sich Epictet dahin aus, dass der dritte Topos nur den Zweck habe, das in den zwei ersten Stufen (ὄρεξις und ὁρμή) Errungene fest und unentreissbar zu machen. So heisst es III, 2, 5, der dritte Topos bezwecke τὴν αὐτῶν τούτων ἀσφάλειαν, d. h. dass das richtige Begehren und Handeln, welches die beiden ersten τόποι lehren, zur Stufe der absoluten Sicherheit erhoben werde. So erscheint denn die dialektische Sicherheit als der Zweck des dritten Topos nicht an und für sich, sondern nur insofern sie die Bedingung ist für die moralische Sicherheit und Unbeirrtheit. Am deutlichsten tritt diese unmittelbare Beziehung des dritten Topos auf die beiden unteren zu Tage in III, 26, 14. Hier tadelt er einen, der mit Ueberspringung der beiden unteren Stufen gleich auf den dritten Topos sich werfen will, indem er ihm zuruft: „Du willst die ἀμεταπτωσία erlangen, aber was willst du denn ἀμετάπτωτον (unwandelbar, unerschütterlich) haben? Deine Feigheit, deinen niedrigen Sinn, deine Bewunderung der Reichen etc.!“ Der dritte Topos soll also hauptsächlich das bewirken, dass man der Lebensanschauung,

die man von den beiden unteren her mitbringt, völlig gewiss werde, sowohl vor sich selber, als auch gegenüber den Einwendungen Andersgesinnter. An anderen Stellen aber scheint es, als ob der dritte Topos die moralische Sicherheit und Vollkommenheit eigentlich voraussetze und zu derselben eine Eigenschaft hinzubringe, die nur im weiteren Sinne zur moralischen Vollkommenheit gehört, nämlich die der bloss dialektischen Unbesiegbarkeit. Oft sagt es Epictet, dass an den dritten Topos nur diejenigen gehen sollen, die schon vorgeschritten und in den zwei ersten durchgebildet seien. Da fragt man aber mit Recht: wenn das Ziel der beiden ersten τόποι ist, ἀναπότευκτος ἐν ὀρέξει und ἀναμάρτητος ἐν ὁρμῇ zu werden, was soll dann noch hinsichtlich der ὄρεξις und ὁρμή Höheres erreicht werden? Wer ἀναπότευκτος und ἀναμάρτητος ist, der ist doch eben damit auch ἀσφαλής im Begehren und Handeln! Epictet sagt dies auch geradezu III, 26, 14, wo er andeutet, dass nur der mit dem dritten Topos sich beschäftigen dürfe, bei welchem πάντα (nämlich ὄρεξις und ὁρμή) καλῶς καὶ ἀσφαλῶς sich befinde. Wollte man aber die Schwierigkeit dadurch lösen, dass man sagte, eine gewisse ἀσφάλεια, nämlich die Selbstgewissheit seiner sittlichen Grundsätze und Anschauungen, müsse allerdings derjenige haben, welcher mit den beiden unteren Stufen fertig ist, aber durch den dritten Topos komme sozusagen zur subjektiven noch die objektive Gewissheit hinzu, insofern er nun im stande sei, seine Grundsätze siegreich gegen jede Polemik zu verteidigen: so steht dem entgegen die Stelle II, 8, 24 etc., wo Epictet einen, der die zwei ersten τόποι durchlaufen hat, sagen lässt: „ja, wohl habe ich nun ein hohes Bewusstsein meiner selbst, aber noch nicht das rechte; denn οὔπω θαῤῥῶ οἷς ἔμαθον καὶ συγκατεθέμην, ich fürchte noch meine Schwachheit; darum lasset mich erst θαῤῥῆσαι, dann will ich euch zeigen das ἄγαλμα, wenn es vollendet ist, wenn es glänzt.“ Hiernach ist auch die subjektive Gewissheit der Wahrheit, die feste Zuversicht auf die Richtigkeit der angeeigneten Lebensanschauung erst eine Folge des dritten Topos. Wie stimmt aber damit zusammen, dass Epictet nur dem, der schon καλὸς καὶ ἀγαθὸς ist, erlaubt, sich an den dritten Topos zu machen? Kann er den, welcher noch keine rechte Zuversicht hat zu dem Gelernten, im Ernste einen Kalokagathos nennen? Keineswegs! es ist vielmehr zuzugeben, dass hinsichtlich der Bedeutung des dritten Topos und seines Verhältnisses zu den beiden anderen zwei Auffassungen bei Epictet durcheinanderlaufen, die eine, wonach derselbe nur die sittlichen Errungenschaften der zwei ersten τόποι mittels der Dialektik zur Stufe der Sicherheit und Unverlierbarkeit erhebt, und die andere, wonach er zur bereits erreichten sittlichen Vollkommenheit noch die dialektische Vollkommenheit hinzufügt, welche nicht notwendig zur sittlichen Vollkommenheit, jedenfalls nicht zu den Bedingungen der καλοκἀγαθία gehört. Nach IV, 10, 13 ist es ein ganz besonderes Glück, wenn man den dritten Topos, περὶ τὴν τῶν κριμάτων ἀσφάλειαν, in seinem Leben auch nur noch streift, und man kann völlig befriedigt und gottgefällig sterben, auch ohne dass man's zu derselben gebracht hat; III, 9, 18 sagt Epictet, dass nur der εὐσχολῶν, dessen διάνοια ἀπερίσπαστος ist, der den λόγος, die δόγματα, συγκαταθέσεις [1]),

[1]) Es versteht sich von selbst, dass Epictet, wenn er den dritten Topos den συγκαταθετικός oder τὸν περὶ τὰς συγκαταθέσεις τόπον nennt, nicht die συγκατάθεσις

ὁρμαί, ὀρέξεις κατὰ φύσιν, d. h. in naturgemässem, vollkommenem Zustand hat, die φιλοτεχνία περὶ τὸν λόγον [1]) aufnehmen dürfe. Andererseits ersieht man aus manchen Aeusserungen, dass Epictet die Uebung gegen die σοφιστικὰ ἐρωτήματα, also die Uebung in der ἀμεταπτωσία, nicht auf den dritten Topos aufgeschoben hat, sondern seine Schüler darin übte, solange sie noch ziemlich elementarer Uebungen des sittlichen Urteils bedurften (III, 8, 1 etc.). Trotz alledem ist so viel unzweifelhaft, dass Epictet das eigentliche und systematische Studium der Logik erst an das Ende des philosophischen Studiums stellen wollte; und wenn er auch, vielleicht unter dem Druck der Sitte und veranlasst durch das Drängen seiner Schüler, oft ziemlich tief in die Logik hineingerät, so vergisst er doch nie zu ermahnen, dass die sittliche Uebung vorerst die Hauptsache sei und den Sinn ganz in Anspruch nehmen müsse, und warnt seine Zuhörer eindringlich, doch nicht nach den δυνάμεις, d. h. nach bloss wissenschaftlicher, insbesondere dialektischer Ueberlegenheit zu trachten, welche den Schwachen eher schädlich als nützlich sei, da sie ihnen Anlass zum Hochmut gebe (I, 8).

Schliesslich sei noch eine besondere Kuriosität dieses συγκαταθετικὸς τόπος erwähnt, welche zugleich auch das oben behauptete Durcheinanderlaufen zweier Auffassungen bestätigt. Die durch den dritten Topos zu erlangende Sicherheit im richtigen Urteil soll so weit gehen, dass der Weise auch im Traum, in der Trunkenheit und in der μελαγχολία (d. h. im Zustand alkoholischer oder krankhafter Erregtheit) keine ungeprüfte Vorstellung einlässt, d. h. nichts Schlechtes oder Unvernünftiges denkt oder begehrt (III, 2, 5). Das ἀσφαλῶς καὶ ἀσείστως ἔχειν im wachen, physisch normalen Zustand ist sozusagen die erste Frucht des συγκαταθ. τόπος; seine letzte und höchste Frucht, die freilich nur den allerwenigsten zu teil wird, ist die Unerschütterlichkeit auch im Zustand des schlummernden oder alterierten Bewusstseins (II, 17, 33). Der Weise wird also auch im Traume nie eine böse Lust hegen oder ein falsches Urteil fällen. Was nun das letztere betrifft, so muss man wohl zugeben, dass dieses Resultat allerdings speziell als die Frucht der dialektischen Durchbildung betrachtet werden kann. Aber wahrscheinlich hat Epictet unter der ἀσφάλεια im Traume vorzugsweise die sittliche Reinheit, die Freiheit von sündlichen Lüsten und Gedanken sich gedacht. Auch auf diese kann man einen Einfluss des logischen Studiums zugeben, aber doch nur in sehr beschränktem Masse: der Kyniker, der nach Epictets Ansicht nicht mit logischen Problemen

überhaupt erst dem dritten Topos zuweisen will. Vielmehr gehört ja zur ὄρεξις und ὁρμή auch schon eine συγκατάθεσις (ecl. II, 88: alle ὁρμαί sind συγκαταθέσεις). Dass auch Epictet das Wesen der ὄρεξις und ὁρμή in die συγκατάθεσις verlegt, geht aus II, 8, 24, ferner aus IV, 1, 72, wo die συγκατάθεσις als Bestandteil, ja als das eigentliche Wesen der ὁρμή erscheint, endlich aus obiger Stelle deutlich hervor, wonach einer bereits die naturgemässe συγκατάθεσις haben kann resp. muss, ehe er sich an den συγκαταθετικὸς τόπος macht. Das richtige Urteil in materialer Hinsicht, d. h. die richtigen Vorstellungen über gut und schlecht etc. muss man schon in den ersten τόποι sich aneignen, der dritte bringt nur die formale Gewandtheit und Sicherheit im Urteil hinzu.

[1]) Der λόγος soll schon κατὰ φύσιν sein, und doch soll nun erst die φιλοτεχνία περὶ τὸν λόγον beginnen! ist das kein Widerspruch? Es ist gerade so wie bei der συγκατάθεσις: in materialer Hinsicht, sofern er den richtigen Inhalt hat, ist der λόγος bereits naturgemäss und vollkommen, aber die formale Vollkommenheit fehlt ihm noch.

und der Widerlegung der Trugschlüsse sich abgiebt, schläft doch rein und erwacht noch reiner (III, 22, 95). Ja die praktische Uebung im richtigen Wert- und Pflichturteil, welche Epictet besonders angelegentlich empfiehlt, und wodurch nach seiner Ansicht das theoretisch Gelernte erst zum wirklichen inneren Eigentum wird, hat offenbar viel mehr als die dialektische Schulung, auch wenn dieselbe nur der Verteidigung der sittlichen Grundsätze dienen sollte, ein reines, geordnetes Traumleben und überhaupt eine durchweg sittliche und vernunftgemässe Haltung auch in den mehr oder weniger unbewussten Seelenzuständen zur Folge. Die ἀσφάλεια ἐν ὕπνοις etc. steht also durchaus nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit dem dritten Topos; vielmehr wenn Epictet hätte genau sein wollen, so hätte er eine sittliche ἀσφάλεια und Unerschütterlichkeit als die höchste Frucht der zwei ersten τόποι von der rein dialektischen ἀσφάλεια als der höchsten Frucht des dritten Topos unterscheiden müssen.

Wenn nun schon der dritte Topos, der συγκαταθετικός, mit der Logik sich nicht völlig deckt, teils weil Epictet auch vorher schon eine Beschäftigung mit der Logik voraussetzt, teils weil die Bedeutung des dritten Topos nicht ausschliesslich in der dialektischen Durchbildung liegt, so geht es noch viel weniger an, die beiden unteren τόποι, die ὄρεξις und ὁρμή, mit den beiden anderen Disziplinen, Physik und Ethik, zu identifizieren. Zwar die ὁρμή, das pflichtgemässe Handeln, liesse sich schliesslich als ein anderer Name für die ἠθικά auffassen, und es fällt auch in der That dieser zweite Topos vollständig in das Gebiet der Ethik. Aber die Ethik umfasste bei den Stoikern eben nicht bloss die Lehre vom καθῆκον, sondern auch die von den πάθη und von den ἀγαθά und κακά, also auch das, was den Inhalt des ersten epictetischen Topos bildet. Man könnte also mit mehr Recht sagen, die beiden ersten τόποι Epictets zusammen entsprechen demjenigen Teil der Philosophie, welchen die Stoiker Ethik nannten. Wo bleibt dann aber die Physik? Man kann dieselbe in dem ersten Topos untergebracht denken, insofern nach Epictets Ansicht das richtige Begehren sich gründet auf die Kenntnis der Natur, der κοινὴ φύσις wie der des Menschen. Aber in diesem Sinne ist die Physik ebensogut die theoretische Grundlage des zweiten Topos. Jedenfalls ist also die Physik in diesen beiden τόποι nur als Hilfsdisziplin vertreten, und es bestätigt sich auch hier die Wahrnehmung, dass Epictet unter den drei Disziplinen der Philosophie der Physik am wenigsten einen selbständigen Wert zuerkannte [1].

[1]) Im geraden Gegensatz dazu steht die Lobpreisung der Physik bei Seneca in seiner Vorrede zu den natural. quaest. Hier spricht er nämlich unverhüllt die Ansicht aus, dass nicht in der sittlichen Vollkommenheit, sondern in der Kontemplation der letzte und höchste Zweck der Philosophie liege, zu welchem jene nur das Mittel sei. Seneca vertritt hier einen durchaus unstoischen, nahe an den Neuplatonismus anstreifenden Standpunkt. Niemals hätte ein Stoiker sagen können: „wenn wir die Affekte überwunden haben, portenta vicimus", oder „wenn du die vitia animi abgelegt hast, hast du noch nichts erreicht: jene Tugend, die wir erstreben, ist magnifica non quia per se beatum est malo caruisse, sed quia animum laxat ac praeparat ad cognitionem coelestium . . ." Diese überschwengliche Verherrlichung der Physik findet sich übrigens nur in der Vorrede der genannten Schrift: II, 59, 2 vertritt Seneca ganz die stoische Ansicht, dass auch die Erforschung der Natur dem Seelenheil, der Befreiung der Seele von ihren Uebeln dienen muss (vergl. VI, 32, 1 non aliunde venit animo robur quam a bonis artibus, quam a contemplatione naturae. — ep. 88, 28). Uebrigens soll nicht geleugnet

Fassen wir nun das Ergebnis unserer Untersuchung zusammen, so müssen wir sagen, dass die drei τόποι Epictets nicht sowohl Stufen des theoretischen Unterrichts, sondern der praktischen Uebung sind (III, 2, 1 τρεῖς εἰσι τόποι, περὶ οὓς ἀσκηθῆναι δεῖ τὸν ἐσόμενον καλὸν καὶ ἀγαθόν), weshalb sich auch die übliche stoische Einteilung ganz gut mit der des Epictet verträgt. Innerhalb der einzelnen Stufen der praktischen Bildung hat Epictet offenbar von der Einteilung in Physik, Ethik und Logik Gebrauch gemacht, wenn auch natürlich in der freiesten Weise. Nur der dritte Topos macht eine Ausnahme, insofern bei ihm die ἄσκησις hinter der Theorie zurücktritt. Wie wir sahen, ist jedoch dem Epictet auch an diesem Topos das Wichtigste nicht die Logik als Wissenschaft, sondern als Mittel zur vollkommenen Sicherheit des sittlichen und vernünftigen Verhaltens.

Noch ist die Frage zu erledigen, ob Epictet diese Einteilung der Philosophie in die drei τόποι der ὄρεξις, ὁρμή und συγκατάθεσις selbst erfunden oder von Vorgängern übernommen hat. Hierüber ist zu sagen, dass in den übrigen Quellen der stoischen Lehre weder die schroffe Trennung der ὄρεξις und ὁρμή, noch die Betonung der ὄρεξις als eines Hauptmomentes der sittlichen und philosophischen Bildung zu finden ist. Auch in den Fragmenten des Musonius Rufus, der Epictets hochverehrter Lehrer war, und dem er jedenfalls sehr viel zu verdanken hat, finden sich keine Anhaltspunkte dafür. Es ist deshalb höchst wahrscheinlich, dass die Einteilung wirklich von Epictet stammt: Selbständigkeit und Talent zum Systematisieren hat er zweifellos in hohem Grade besessen. Für die Originalität der Einteilung spricht auch der Umstand, dass dieselbe, während vorher keine Spur davon sich findet, bei M. Aurel auf einmal deutlich hervortritt (VIII, 7; VII, 55; VIII, 28; IX, 6 u. 7; insbesondere XI, 37). Im übrigen kommt bei M. Aurel neben dieser praktisch pädagogischen Einteilung des Epictet die alte, wissenschaftliche in Physik, Ethik, Logik weit mehr als bei diesem zur Geltung, wie denn überhaupt der stoische Kaiser bedeutend mehr Interesse an der Theorie und Spekulation, insbesondere an der Physik, bekundet als der Sklave aus Hierapolis (cfr. X, 31; X, 9; VIII, 13 u. oft).

Schliesslich erwähnen wir etliche bei Cicero und Seneca sich findende Einteilungen, welche an die epictetische Dreiteilung mehr oder weniger erinnern, aber zugleich auch die Verschiedenheit von derselben deutlich erkennen lassen. Der Stoiker Ciceros (wahrscheinlich Panätius, siehe Hirzel II, 721 etc.) teilt off. II, 18 die Tugend in drei Teile: der erste besteht in perspiciendo, quid in quaque re verum sincerumque sit etc., der zweite in der Bezähmung der πάθη und Regelung der ὁρμαί, der dritte in der Erfüllung der sozialen Pflichten. Der erste Teil deckt sich so ziemlich mit dem συγκαταθετικὸς τόπος Epictets, der dritte mit dem ὁρμητικός; auch der zweite hat wesentlich denselben Inhalt, wie der erste des Epictet. Jedoch der Unterschied besteht darin, dass der Begriff ὁρμή mit dem des πάθος vereinigt erscheint, während Epictet dieselben scharf auseinanderhält; auch liegt der Ein-

werden, dass Seneca auch sonst nicht selten den stoischen Standpunkt verlässt, indem er die theoretische Erkenntnis an und für sich als den Gipfel menschlicher Vollkommenheit preist (ep. 65, 16; massvoller ep. 110, 9; vergl. Cic. Tusc. I, 44).

teilung des Panätius, wie später gezeigt werden wird, eine andere Ansicht vom Wesen des πάθος zu Grunde, und die Art, wie bei Cicero die sozialen Pflichten beschrieben werden, steht merklich unter dem Niveau des epictetischen Ideals.

Die von Seneca (ep. 89, 14) berichtete Dreiteilung (richtiges Urteil über die Dinge, geordneter impetus und actio consentanea) klingt zwar an die epictetische Dreiteilung an, ist aber nicht eine Einteilung der ganzen Philosophie, sondern nur der Ethik. Seine Unterscheidung von species (φαντασία), impetus und assensio (ep. 113, 18) ist nur eine Auseinanderlegung der Faktoren des Handelns. Ep. 72 (am Schluss) unterscheidet Seneca, unter Ausschluss der eigentlichen φαῦλοι oder Ungebildeten, drei Gattungen von Menschen: solche, die guten Willen haben, aber noch dem beständigen Schwanken zwischen den guten und schlechten Regungen unterworfen sind, ferner solche, welche der Vollkommenheit nahe stehen, dieselbe aber noch nicht erreicht haben, endlich Weise oder Vollkommene. Aehnlich unterscheidet Epictet ἠργμένοι παιδεύεσθαι, προκόπτοντες und πεπαιδευμένοι oder καλοκἀγαθοί (En. 5). Nach Sen. ep. 75, 8 haben die Stoiker die προκόπτοντες selbst wieder in drei Klassen eingeteilt. Doch das Nähere hierüber gehört in die Ethik.

Die Anthropologie und Psychologie Epictets und der Stoa.

A. Die Anthropologie.

I. Die Bestandteile des Menschen.

Eine Trichotomie des menschlichen Wesens ist in doppeltem Sinne denkbar, entweder so, dass die das Mittelgebiet zwischen Seele und Leib darstellenden physiologischen Vorgänge, wie Atmung, Blutumlauf, Wachstum, Ernährung etc., auf eine besondere Kraft zurückgeführt werden, oder dass die Seele selbst in einen höheren und niedereren Teil geteilt, beziehungsweise von dem νοῦς, als dem Geiste, unterschieden wird, wobei dann die physiologischen Funktionen teils dem Gebiet des Leibes teils dem der Seele zugeteilt werden können. Beide Arten der Trichotomie haben innerhalb der Stoa Vertreter gefunden, doch nur solche, welche die stoische Lehre mit platonischen und peripatetischen Anschauungen vermengten, wie Posidonius und Mark Aurel. Von Hause aus haben die Stoiker das Wesen des Menschen dichotomisch gefasst: der Mensch besteht nach ihnen nur aus Leib und Seele, jener ist das Niedere, die Seele dagegen, welche auch πνεῦμα, νοῦς, λόγος, ἡγεμονικόν genannt wird (Stein I, 96), das Höhere am Menschen. Bekanntlich haben die Stoiker auch die Seele des Menschen als σῶμα, d. h. als Stoff, aufgefasst: insofern wäre eigentlich das ganze Wesen des Menschen σῶμα. Jedoch den Stoff, welcher die Substanz der Seele bildet, dachten sie sich so sehr erhaben über den groben, sichtbaren und greifbaren Stoff, aus welchem der Leib gebildet ist, dass derselbe einen kaum weniger schroffen Gegensatz zum Leibe darstellt als der νοῦς des Plato oder Aristoteles.

Bei Epictet finden wir durchweg die dichotomische Ansicht vom Wesen des Menschen. Er definiert denselben als ζῷον λογικὸν θνητόν (II, 9, 2) oder θνητὸν ζῷον χρηστικὸν φαντασίαις λογικῶς (III, 1, 25). Seine Bestandteile sind σῶμα und λόγος (I, 3, 3 δύο ταῦτα ἐν τῇ γενέσει ἡμῶν ἐγκαταμέμικται, τὸ σῶμα μὲν κοινὸν πρὸς τὰ ζῷα, ὁ λόγος δὲ καὶ ἡ

γνώμη κοινὸν πρὸς τοὺς θεούς); jenes nennt er eine ἀτυχὴς καὶ νεκρὰ συγγένεια, dieses eine θεία καὶ μακαρία. Aehnlich sagt er I, 12, 26: κατὰ τὸ σῶμα sind wir ein verschwindender Teil des Alls, κατὰ τὸν λόγον aber den Göttern ebenbürtig, denn λόγου μέγεθος οὐ μήκει οὐδ' ὕψει κρίνεται, ἀλλὰ δόγμασιν (vergl. leg. I, 24 quum alia, quibus cohaererent homines, e mortali genere sumpserint, quae fragilia essent et caduca, animum esse ingeneratum a deo). Dieses Höhere, Göttliche an uns, die δύναμις λογική (I, 1, 7), ist unser wahres Eigentum, denn es ist frei; dagegen das andere, nämlich den Leib (samt den äusseren Gütern) konnten die Götter nicht in unsere Macht (ἐφ' ἡμῖν) stellen, weshalb wir von demselben unser Glück in keiner Weise abhängig machen dürfen.

In demselben Sinne wie der λόγος wird von Epictet auch die ψυχή als das Höhere, Geistige, dem Leib gegenübergestellt: der Tod ist nichts anderes als die Trennung der Seele vom Leibe (III, 10, 14). Dass Epictet wirklich die Seele als das Höchste, was der Mensch besitzt, als den Träger des Selbstbewusstseins aufgefasst hat, ersieht man aus I, 29, 28, wo er das Leben als ein Zusammensein des Ich mit dem Leibe bezeichnet: dieses Ich ist eben nichts anderes als die ψυχή, welche im Augenblick des Todes vom Leibe sich trennt. Ob und wie dieselbe fortdauert, davon wird später die Rede sein.

Die Vergleichung von III, 10, 14 und II, 1, 17 zeigt, dass auch der Begriff πνεῦμα gleichbedeutend ist mit ψυχή: denn wie dort der Tod als Trennung der Seele, so wird er hier als Trennung des Pneuma vom Leibe bezeichnet. Uebrigens kommt das Wort Pneuma als Bezeichnung für das geistige Wesen des Menschen bei Epictet sonst nur noch einmal vor, nämlich III, 3, 22, wo es als Substrat der τέχναι und ἀρεταί, also offenbar identisch mit ἡγεμονικόν oder ψυχή erscheint. Ausserdem ist II, 23, 3 von dem Sehpneuma die Rede, welches zwar nicht identisch mit dem ἡγεμονικόν ist, aber nach stoischer Ansicht doch zu demselben gehört (Stein I, 128). In einer dritten Bedeutung endlich steht das Wort πνεῦμα III, 13, 15. Hier heisst es: „Der Tod ist nichts Arges, er ist nur die Rückkehr zu den στοιχεῖα, aus welchen du entstanden bist; was an dir Feuer war, geht zurück zum Feuer, was Erde, zur Erde, was Pneuma, zum Pneuma, was Wasser, zum Wasser.“ Bei dieser wichtigen Stelle ist festzuhalten, dass Epictet offenbar den ganzen Menschen, nicht etwa bloss den niederen Teil desselben, aus den vier Elementen bestehen lässt. Hätte er das geistige Wesen des Menschen von diesen stoicheiodischen Bestandteilen unterschieden, so hätte er nicht sagen können: „du gehst εἰς τὰ στοιχεῖα,“ sondern er hätte gesagt: „dein *Leib* geht zu den στοιχεῖα, du aber zu den Göttern“ — oder was man dann ergänzen will. Ist aber auch die Seele in den vier στοιχεῖα enthalten, so ist dieselbe nicht im πνεῦμα allein zu suchen — denn was sollte dann das Feurige bedeuten? — sondern in diesen beiden Elementen, dem Pneuma und dem Feuer, zusammen. Denn nach stoischer Lehre ist die Seele ein aus beiden Elementen — und zwar in ihren feinsten Potenzen — gemischtes Wesen, ein πνεῦμα ἔνθερμον oder διάπυρον.

Hier tritt nun auch der ganze Unterschied der epictetischen Anthropologie von derjenigen des Mark Aurel zu Tage. Auch dieser sagt, dass unserer φύσις die vier Elemente, das πνευμάτιον und πυρῶδες,

sowie das ὑγρόν und γεῶδες eingemischt sind (ἐγκέκραται, XI, 20); aber er unterscheidet nun von diesen vier stoicheiodischen Bestandteilen das νοερὸν μέρος, die Vernunft, welche er hiermit, in offenbarer Abweichung von der Stoa, als etwas Nichtstoffliches, ja dem Stoffe Entgegengesetztes bezeichnet (vergl. IV, 4). Dies ist also wohl auch eine Art Dichotomie, insofern das Geistige und das Stoffliche am Menschen unterschieden wird, aber nicht die stoische. Ob M. Aurel die zwei nach oben strebenden Elemente (Pneuma und Feuer) auch zum Leibe gerechnet, oder ob er sie als Träger einer zwischen σῶμα und νοῦς in der Mitte stehenden seelischen Kraft gedacht hat, ist aus den angeführten Stellen nicht zu entnehmen, wird aber im folgenden sich herausstellen. Gleichbedeutend mit der Gegenüberstellung des νοερὸν μέρος und der στοιχεῖα ist die Unterscheidung des αἰτιῶδες und des ὑλικόν (V, 13 ἐξ αἰτιώδους καὶ ὑλικοῦ συνέστηκα): das αἰτιῶδες entspricht offenbar dem νοερόν, das ὑλικόν den στοιχεῖα. Jedoch wenn es gleich darauf von dem αἰτιῶδες heisst, dass es, wie überhaupt jeder Teil des Menschen, κατὰ μεταβολὴν εἰς μέρος τι τοῦ κόσμου übergehe, so scheint es, als ob das αἰτιῶδες, welches jedenfalls die geistige Seite repräsentiert, auch stofflich aufzufassen sei. Das αἰτιῶδες wäre demnach nicht in demselben Sinne Gegensatz zum ὑλικόν, wie das νοερὸν μέρος zu den στοιχεῖα; es müsste vielmehr angenommen werden, dass dasselbe, wie das ὑλικόν, auch aus στοιχεῖα, nämlich den zwei oberen, besteht. Auch Epictet stellt einmal die ὕλη des Menschen seinem προηγούμενον gegenüber (III, 7, 25). Unter der ὕλη versteht er die σάρξ, unter dem προηγούμενον das geistige Wesen; aber es versteht sich nach III, 13, 15 von selbst, dass er das letztere damit nicht in einen Gegensatz zum Stofflichen überhaupt, sondern nur zum grob Stofflichen bringen will[1]). Dass dagegen dem M. Aurel dieses widerspruchsvolle Schwanken zwischen der materiellen und immateriellen Auffassung des Geistes (des αἰτιῶδες) wohl zuzutrauen ist, werden wir in der Folge noch zur Genüge sehen. Gar manchen seiner Aeusserungen liegt zweifellos die materialistische Ansicht der Stoa zu Grunde. Zwar wenn er (III, 3) als die beiden Bestandteile des Menschen νοῦς καὶ δαίμων einerseits, γῆ καὶ λύθρος andererseits bezeichnet, so darf man daraus noch nicht schliessen, dass er das Göttliche am Menschen mit den beiden ἀνωφερῆ στοιχεῖα (Feuer und Pneuma) identifiziert habe. Denn er kann ja auch diese στοιχεῖα zum Niedrigeren gerechnet haben, das er dann eben e parte viliori als γῆ καὶ λύθρος bezeichnet hätte. Dagegen wenn er (X, 7) den Tod, zwar nur hypothetisch, eine Zerstreuung der στοιχεῖα nennt, aus welchen wir gemischt sind, so hat er offenbar den ganzen Menschen mit diesen στοιχεῖα bezeichnen wollen, sonst hätte er notwendig andeuten müssen, was denn das Schicksal des nicht stoicheiodischen Teiles sein werde. Etwas Besseres als die Aufnahme in den Logos des Alls könnte aber wohl auch dem νοερὸν μέρος nicht begegnen, so dass es also auch von hier aus wahrscheinlich wird, dass er an der genannten Stelle das Geistige unter die στοιχεῖα subsumiert hat (vergl.

[1]) Natürlich darf man sich die Sache nicht so vorstellen, dass der Leib lediglich aus dem Feuchten und Erdigen gebildet sei; auch er enthält vielmehr das πνευματικόν und πυρῶδες, nur nicht in jener feinsten Potenz, in welcher es Bestandtheil der vernünftigen Seele ist.

II, 17). Die dichotomische Ansicht vom Wesen des Menschen, und zwar im stoischen, nicht-dualistischen Sinne, liegt ferner allen denjenigen Stellen bei M. Aurel zu Grunde, an welchen zweiffellos die ψυχή das Höchste am Menschen, den Geist, bezeichnet, resp. in sich befasst. Da die Bedeutung des Wortes ψυχή später eingehender erörtert werden muss, so führe ich hier die wichtigsten Stellen nur kurz an: X, 36 (Tod = Trennung der Seele vom Leib, vergl. Sen. prov. 6, 9); VI, 32 (ich bestehe aus Leib und Seele; vergl. III, 7; V, 33; XII, 7); XII, 30 (νοερὰ ψυχή); IX, 27 (die ψυχή identisch mit dem Hegemonikon; IX, 18). Aber nicht bloss das Wort ψυχή, sondern auch das Wort πνεῦμα gebraucht M. Aurel zur Bezeichnung des Geistigen gegenüber dem Leib, z. B. IX, 24, wo er sich den Spruch Epictets aneignet: „wir sind πνευμάτια νεκροὺς βαστάζοντα.“

An einigen Stellen dagegen unterscheidet M. Aurel ganz bestimmt drei Bestandteile des Menschen, indem er das Pneuma (II, 2; XII, 3) oder die ψυχή (III, 16) zwischen σῶμα (σάρξ) und νοῦς (ἡγεμονικόν) in die Mitte stellt. Dass diese beiden Trichotomieen mit der stoischen Anthropologie unvereinbar sind, leuchtet ein. Aber auch unter sich selbst sind sie verschieden: das Pneuma ist dem M. Aurel hauptsächlich der Träger der sinnlichen Empfindung (IV, 3 ἡ διάνοια οὐκ ἐπιμίγνυται λείως ἢ τραχέως κινουμένῳ πνεύματι; vergl. Epict. II, 1, 19, wo übrigens an Stelle des Pneuma die σάρξ steht); die ψυχή aber stellt er III, 16 als Substrat der ὁρμαί dar, während er gleichzeitig die αἰσθήσεις, also eben das, was er IV, 3 dem Pneuma zuteilt, als Funktionen des Leibes bezeichnet. Offenbar folgt M. Aurel in der einen Trichotomie den Medizinern, die das πνεῦμα als Lebensgeist oder Nervenfluidum verstanden und es zur Erklärung der physiologischen Vorgänge verwendeten (Siebeck, Gesch. d. Psych. I, 134). Die andere Trichotomie aber ist eine philosophische, und zwar im wesentlichen die platonische. Höchst wahrscheinlich hat M. Aurel da, wo er dem Leib die αἰσθήσεις zuteilt, denselben als einen vom Pneuma durchzogenen sich gedacht, so dass es also auch von hier aus sich bestätigt, dass die Begriffe πνεῦμα und ψυχή sich in den beiden Trichotomieen nicht decken. Es ist auch ganz natürlich, dass das πνεῦμα im medizinischen Sinne leicht als etwas zum Leibe Gehöriges angesehen werden konnte, während dies bei der ψυχή nicht möglich war. Ein eklatantes Beispiel für das unvermittelte Nebeneinanderhergehen verschiedener anthropologischer Anschauungen bei M. Aurel sei zum Schluss noch erwähnt. Während er III, 16 die ὁρμαί und δόγματα schroff voneinander trennt, indem er die einen der Seele, die anderen dem Nus zuweist, spricht er VIII, 1 ganz beruhigt die stoische Ansicht aus . . . δόγματα, ἀφ᾽ ὧν αἱ ὁρμαὶ καὶ αἱ πράξεις. Etwas zu viel ist es aber gesagt, wenn Zeller (III, 2, 240) urteilt, die Anthropologie des M. Aurel sei viel mehr platonisch als altstoisch: trotz des sichtlichen Schwankens zwischen der platonischen und stoischen Anschauung fühlt er sich unverkennbar in der letzteren heimischer.

II. Der Leib.

Die Ansicht Zellers über die Entwicklung der stoischen Philosophie, dass nämlich dieselbe von Posidonius an eine zunehmende Annäherung an den Platonismus aufweise, und dass bei Epictet bereits die Grenzen der stoischen Lehre überschritten seien, ist bereits im Begriff der entgegengesetzten Auffassung zu weichen, wonach vielmehr bei den Jungstoikern, schon bei Seneca, insbesondere aber bei Musonius und Epictet, eine kräftige Reaktion gegen die von Panätius und namentlich von Posidonius vorgenommene Vermengung der stoischen Lehre mit akademisch-peripatetischen Elementen zu bemerken ist. Ja es lässt sich kecklich behaupten, dass wir in Epictets Lehre, von unwesentlichen Abweichungen oder Fortbildungen abgesehen, den reinsten Ausdruck der altstoischen Lebens- und Weltanschauung vor uns haben. Hirzel hat sein über die Jungstoa gefälltes Verdikt (II, 827 „jene späteren Stoiker können . . . nicht als Quelle zur Erkenntnis des reinen, ursprünglichen Stoizismus dienen") thatsächlich selbst zurückgenommen, da er gar oft (z. B. II, 405 etc.), wo es ihm passt, des Epictet als zuverlässigen Gewährsmannes für die Lehre der Stoa sich bedient. Stein aber hat das Verhältnis der jüngeren Stoiker zur alten Stoa einerseits und zu den heterodoxen Stoikern andererseits (denn so darf man füglich die Schule des Panätius und Posidonius nennen) richtig erkannt, wenn er auch seinen Gegensatz zur Auffassung Zellers nicht entschieden genug hervorgehoben hat.

Einer der hauptsächlichsten Gründe, worauf Zeller seine Ansicht baut, ist die geringschätzige, ja oft wegwerfende Art, mit der diese jüngeren Stoiker vom Leibe sprechen. Die Thatsache kann allerdings nicht in Abrede gezogen werden: Epictet z. B. nennt den Leib πηλός (I, 1, 11; IV, 1, 78 u. 100; IV, 11, 27) oder γῆ und βάραθρος (I, 13, 5; III, 22, 41); besonders eigentümlich ist ihm die Bezeichnung des Leibes als eines νεκρόν (I, 13, 5; II, 19, 27; III, 10, 15; III, 22, 41; fr. 176; vergl. I, 3, 3 ἀτυχῆς καὶ νεκρὰ συγγένεια). Noch häufiger finden sich solche wegwerfende Ausdrücke bei M. Aurel: er nennt den Leib γῆ καὶ λύθρος (III, 3) γρᾶσος καὶ λύθρος ἐν θυλάκῳ (VIII, 37), ein περιτεθραμμένον φύραμα (VII, 68), die Glieder des Leibes σκέπαρνα προσφυῆ, die wertlos seien ohne die bewegende αἰτία (X, 38). Auch der Gebrauch des Wortes σάρξ (wofür Persius das noch verächtlichere pulpa anwendet, sat. II, 62), sowie die Vorliebe für die Diminutiva σωμάτιον und σαρκίδιον ist bezeichnend für die Geringschätzung des Leibes. Dass der Leib nicht zum eigentlichen Wesen des Menschen gehört, ist angedeutet in der Bezeichnung desselben als κέλυφος (Ep. I, 20, 17; I, 23, 1) oder ἀγγεῖον (Aur. III, 3): das ὑποστατικὸν καὶ οὐσιῶδες des Menschen ist die Seele (Ep. I, 20, 17). Ja der Leib wird sozusagen ganz vom Wesen des Menschen ausgeschlossen, wenn es heisst: „der Leib ist nicht dein" (I, 1, 11), „du bist nicht σάρξ, sondern προαίρεσις" (III, 1, 40; vergl. I, 1, 23; IV, 7, 32), „wir sind λόγος, δόγματα, ἐνέργειαι" (IV, 11, 33), „nicht ich werde getötet, sondern mein σωμάτιον" (III, 13, 17), „ἄνθρωπος οὐ δακτύλῳ δείκνυται, sondern wenn einer seine δόγματα

zeigt, alsdann hat er ihn als Menschen gezeigt (III, 2, 12)[1]). Dass jedoch ähnliche Aussprüche auch frühere Stoiker gethan haben, zeigt die mit der letztgenannten Stelle merkwürdig übereinstimmende Aeusserung des Cicero (somn. Scip. 8 nec enim tu is es, quem forma ista declarat, sed mens cujusque is est quisque, non ea figura, quae digito demonstrari potest). Man könnte nun freilich sagen, dass Cicero diesen Gedanken bei Posidonius vorgefunden habe, dessen Anschauung auch sonst in dieser Schrift vorzuliegen scheint. Dasselbe Urteil könnte man fällen über die Stelle Ciceros (frag. phil. V, 96), wo vom Leibe gesagt ist, er sei ein appendix der Seele nihilque esse in eo magnum (vergl. Ep. III, 22, 41 „der Leib ist nichts μέγα ἢ ἀξιόλογον“, und Sen. ep. 23, 6, corpusculum res magis necessaria quam magna). Aber wenn auch diese Aeusserungen Ciceros dem Posidonius entnommen sein sollten, so ist damit doch weder gesagt, dass ähnliche Aussprüche bei den älteren, echten Stoikern undenkbar sind, noch dass Posidonius sich über die Wertlosigkeit des Leibes nicht auch in einer darüber wesentlich hinausgehenden, platonisierenden Weise ausgesprochen haben kann. Was das erstere betrifft, so findet sich bei Epiphanius (Diels 592) die Notiz: „Kleanthes ἄνθρωπον ἐκάλει μόνην τὴν ψυχήν“. Epiphanius ist nun freilich der denkbar schlechteste Gewährsmann für die Lehre der Stoa; sein Bericht über die Stoiker strotzt von gehässigen Lügen und Entstellungen, schiebt er doch sogar dem guten Kleanthes die lästerliche Ansicht in die Schuhe, er habe das καλὸν καὶ ἀγαθόν in die ἡδονή gesetzt. Darum kann aber doch jene Notiz über Kleanthes auf guter Quelle beruhen, und eine Präsumtion hierfür liegt eben darin, dass dieselbe nichts für Kleanthes Blossstellendes hat[2]). Man muss deshalb dem Urteil Steins (I, 200) vollständig beipflichten, dass in jener Anschauung Epictets, wonach das eigentliche Wesen des Menschen nur die Seele ist, nichts enthalten sei, was den älteren Stoikern fremd wäre. Auch Hirzel (II, 651) bekennt sich zu dieser Ansicht, wenn er sagt: „die beiden Teile des Menschen haben in den Augen der Stoiker nur successiv, nicht nebeneinander Bedeutung: wie er im Anfang ausschliesslich Tier ist, so später ausschliesslich Geist.“

Auch der orthodoxeste Stoiker konnte sich also über die Wertlosigkeit des Leibes in ganz ähnlicher Weise ausdrücken wie ein Schüler des Plato. Jedoch trotz der nahen Berührung der Stoa mit dem Platonismus in diesem Punkt giebt es gewisse Merkmale, welche den prinzipiellen Unterschied der stoischen Anthropologie von der platonischen deutlich bezeichnen: die Stoiker verstanden die Nichtigkeit des Leibes nicht metaphysisch wie Plato, der nur den Ideen Realität zuerkennt, sondern ethisch, nicht absolut, sondern nur relativ, nämlich insofern das Interesse des Leibes mit dem der Seele konkurriert. Dem Stoiker ist der Leib nicht etwas der Seele von Hause

[1]) Vergl. Seneca const. sap. 6, 4: „der Weise achtet als sein Eigentum nur sich und zwar nur nach seinem besseren Teil“; ad Marc. 25, 1: „dein Sohn ist totus et integer aus dem Leben geschieden“; M. Aurel XII, 3: „nur der νοῦς ist κυρίως σόν“; X, 38: „das ἔνδον ἐγκεκρυμμένον ist sozusagen der Mensch“; VIII, 40: „du selbst, d. h. der λόγος“.

[2]) Freilich in den Augen des christlichen Ketzerrichters liegt auch in dieser Behauptung eine Frivolität, weil dieselbe dem Dogma von der Auferstehung des Leibes widerspricht.

aus Unangemessenes, dieselbe in ihrer höchsten Bethätigung notwendig Hemmendes, nach dessen Abstreifung sie erst zum vollkommenen Leben gelangen kann, sondern etwas, was zur Daseinsform des Menschen vermöge der göttlichen Ordnung gehört, jedoch so, dass die Glückseligkeit von dem leiblichen Leben in keiner Weise abhängt, und es nur die Schuld der Seele ist, wenn sie innerhalb dieses leiblichen Lebens nicht zur Vollkommenheit gelangt.

Wenn also der Leib ein Gefängnis, eine schwere Bürde, ein niederziehendes Gewicht oder gar eine Strafe der Seele genannt wird (Sen. ep. 65, 16; ad Helv. 11), so ist damit die Grenzlinie der stoischen Anschauung unleugbar überschritten. Ich kann deshalb dem Urteil Steins, dass man angesichts solcher Ausdrücke nicht an platonische oder überhaupt unstoische Einflüsse zu denken habe, durchaus nicht beistimmen (Stein I, 187. 194): es ist auch gar kein Grund einzusehen, warum man sich bedenken sollte, dem Seneca auch in diesem Punkte eine gelegentliche Abweichung von den Anschauungen der Stoa zuzuschreiben, da er doch in anderen Lehrstücken und zwar solchen, die mit der vorliegenden Frage eng zusammenhängen (wie z. B. in der Lehre von der Unsterblichkeit), nicht selten ganz offenkundig sich zum Interpreten einer unstoischen Anschauung macht. Epictet hätte niemals im Ernste den Leib eine Strafe der Seele nennen können. Der prinzipielle Unterschied der stoischen und der platonischen Anschauung tritt vielmehr gerade bei ihm besonders deutlich hervor: während Cicero (div. I, 111) die Ansicht ausspricht, dass die Seele durch den Leib an der cognitio rerum divinarum gehemmt werde, erblickt Epictet gerade darin ein Zeichen der herrlichen Freiheit des Geistes, dass er in diesem toten Leib, also ungehindert durch ihn, Gemeinschaft mit Gott pflegen kann (II, 19, 27). Und während Cicero das wahre Leben erst denen zuerkennt, die aus des Leibes Fesseln ut e carcere entflohen sind (somn. Scip. 3), sind alle Reden Epictets von dem Gedanken getragen, dass der Mensch schon in diesem leiblichen Leben die absolute Vollkommenheit und Glückseligkeit erreichen könne [1]). An der einzigen Stelle, wo auch Epictet das Bild vom Gefängnis auf den Leib anwendet (I, 9, 11 ὅτι δεσμά τινα ταῦτα προσηρτήμεθα, τὸ σῶμα καὶ τὴν κτῆσιν . . .), spricht er nicht seine eigene Ansicht aus, sondern giebt nur der Stimmung hochherziger Schüler beredten Ausdruck, die in der ersten Begeisterung über die Lehre von der Freiheit und Erhabenheit des Geistes irrtümlich das leibliche Leben und was dazu gehört als unerträgliche Last betrachten und in ungeduldiger Sehnsucht nach der Rückkehr zu den Göttern abwerfen wollen. Deutlich lässt Epictet merken, dass er diese Ansicht vom Leib, so gewiss sie ihm um vieles sympathischer ist als die entgegengesetzte derer, welche ihr Herz ganz

[1]) Uebrigens kamen in praxi die Stoiker der platonischen Anschauung insofern ganz nahe, als sie zugaben, dass thatsächlich die Vollkommenheit fast von niemand erreicht werde (vergl. insbesondere Kleanthes bei Sextus IX, 90). Aber die Konsequenz haben die Stoiker nicht gezogen, dass, weil thatsächlich fast keiner zur Vollkommenheit gelange, dieselbe erst ausserhalb des Leibes zu erreichen sei: sie konnten dies auch nicht einräumen, ohne ihr Prinzip aufzugeben. Andererseits haben sie auch zu der Ansicht sich nicht bequemt, dass die Glückseligkeit der meisten notwendig eine relative bleiben muss. Sie liessen vielmehr den Widerspruch zwischen Prinzip und Erfahrung unversöhnt bestehen.

ans Irdische hängen (der προςπεπονθότες τῇ ὕλῃ), doch nur als Durchgangspunkt zu der wahrhaft befriedigten Lebensanschauung gelten lässt, welche das Hemmende des Leibes hier schon durch die Kraft des Geistes vollkommen überwindet. Seiner wahren und eigentlichen Ansicht zufolge ist das Erdenleben für den philosophisch Gebildeten nicht bloss „leicht“ (I, 9, 17), sondern auch, wie aus vielen herrlichen Ergüssen und dem ganzen Ton seiner Sprache hervorgeht, schön. Ich erinnere an die Stellen, wo er das Leben ein Fest, ein Gastmahl nennt, eine παιδιά (I, 25, 7; II, 16, 37; I, 24, 20 οὐκέτι παίζω). Oft ermahnt er, man solle sich finden und schicken lernen in die unabänderlichen Thatsachen und Bedingungen des wirklichen Lebens, da es unmöglich sei, dass in einem solchen Leibe uns nicht dies und jenes Widrige begegne (II, 5, 28). Und zwar denkt er sich diese Ergebung weder als stumme Resignation, noch als gewirkt durch die Hoffnung auf ein besseres Los nach dem Tode, sondern als nüchterne Erkenntnis der göttlichen διάταξις, als vernünftige Versöhnung mit den gegebenen Naturgrundlagen. Am schönsten und klarsten ist diese Anschauung ausgesprochen I, 12, 17: „wir sollen die ὑποθέσεις nicht ändern wollen, οὔτε γὰρ δίδοται ἡμῖν οὔτ᾽ ἄμεινον· ἀλλ᾽ ἵνα, οὕτως ἐχόντων τῶν περὶ ἡμᾶς ὡς ἔχει καὶ πέφυκεν, αὐτοὶ τὴν γνώμην τὴν αὐτῶν συνηρμοσμένην τοῖς γινομένοις ἔχωμεν.“ Epictet erlaubt deshalb seinen Schülern nicht, von περιστάσεις zu reden im gewöhnlichen Sinne, wonach man darunter widrige, hemmende und das Glück trübende Ereignisse versteht, sondern nur in dem wörtlichen Sinne, dass eben alles, was nicht im Gebiet der Proairesis liegt, eine περίστασις, etwas Peripherisches, unser innerstes Wesen nicht Berührendes ist (II, 6, 17). Ja, mag man dieselbe inkonsequent nennen oder nicht, Epictet stimmt mit der christlichen Anschauung ganz überein, indem er einerseits die Uebel des Lebens nicht als solche betrachten und empfinden heisst, andererseits Dankbarkeit fordert für alle das leibliche Leben betreffenden Güter, nur dass freilich der Dank für das wahre, innere Gut weit überwiegen soll (II, 23, 5).

Angesichts dieser Stellen, welche uns die wahre, innerste Ueberzeugung Epictets unzweideutig erkennen lassen, kann auch der Ausdruck συγγένεια ἀτυχὴς καὶ νεκρά (I, 3, 3) nichts beweisen für eine pessimistisch dualistische Auffassung des Leibes: die Verwandtschaft nach unten (mit den Tieren) ist nur dann eine unselige, wenn der Mensch nach dieser niederen Seite seines Wesens neigt (ἀποκλίνει), d. h. sein Ich darein verlegt. Am ehesten könnte man einen Anflug von Pessimismus erblicken in dem zweifellos echten Fragment 94. Hier giebt er seinem Staunen über die φύσις Ausdruck, welche uns antreibe, den Leib, obwohl er τὸ πάντων ἀηδέστατον καὶ ῥυπαρώτατον sei und täglich so viele Pflege erfordere, dennoch zu lieben und zu pflegen. Er nennt diese dem Leibe zu widmende Sorgfalt eine ὑπηρεσία, die wir aushalten müssen (cfr. I, 9, 16), ja bezeichnet den Leib geradezu als etwas Beschwerliches, das dem Menschen viel zu schaffen mache (ἄφες αὐτὸ καὶ μηκέτι πρᾶγμα ἔχε). Jedoch man würde den Epictet ganz falsch verstehen, wenn man aus dieser Stelle schliessen wollte, er habe die Sorge für den Leib als etwas Lästiges empfunden. Die Aeusserungen, welche so lauten, sind nur hypothetisch zu verstehen: nämlich nur dann wäre die Pflege des Leibes etwas Mühseliges und Beschwerliches, wenn die Natur uns nicht die Freudigkeit dazu eingepflanzt hätte.

Aber Epictet staunt ja gerade das als wunderbare Einrichtung der Natur an, dass sie uns die Liebe zu diesem Leibe eingepflanzt und dadurch die Pflege desselben, die ohne jene natürliche Liebe uns allerdings verleiden müsste, zur Freude gemacht hat. Dass Epictet das leibliche Leben nicht als solches für eine Beschwerde hielt, geht, abgesehen von dem Bisherigen, namentlich auch daraus hervor, dass er an vielen Stellen das πρᾶγμα ἔχειν lediglich der Unvernunft des Hegemonikon zuschreibt: der Mensch selber ist es, der sich zu schaffen, d. h. das Leben sauer macht (I, 12, 25 ἑαυτῷ πράγματα παρέχειν); wer davon fest überzeugt ist, dass das ἀγαθόν in der Proairesis liegt, für den giebt es nichts Beschwerliches mehr (πρᾶγμα οὐκ ἔχομεν II, 1, 20; I, 25, 2; I, 29, 63; II, 2, 2). Nur für diejenigen, welche nicht fest sind in der vernünftigen Lebensanschauung, hat Epictet den Trost: „nimm's doch nicht so schwer mit dem Sterben, bedenke, dass dir dein Leib nicht bloss Lust und Freude, sondern auch Mühe und Schmerz bereitete, also sei doch zufrieden, wenn du keine πράγματα mehr durch ihn hast“ [1]). So empfiehlt er denen, welche es aus irgend einem Grunde im Leben nicht mehr aushalten zu können glauben, den Selbstmord: „die Thüre steht ja offen καὶ πρᾶγμα οὐκ ἔχομεν“ (II, 1, 20). Der Philosoph aber darf aus keinem anderen als einem sittlichen Grunde sich selbst das Leben nehmen, also nicht wegen ertragbarer körperlicher Leiden, sondern nur wenn ihm jede Möglichkeit, sein natürliches Leben ohne Preisgebung seiner sittlichen Grundsätze fortzuführen, benommen ist, in welchem Falle der Selbstmord für ihn Pflicht ist, da er damit nur dem ἀνακλητικόν Gottes Folge leistet (I, 29, 29).

Wer von Epictets Dissertationen aus an die Meditationen des stoischen Kaisers herantritt, der kann nicht verkennen, dass über die letzteren in der That ein pessimistischer Hauch ausgebreitet ist. Zwar ein Pessimist war auch M. Aurel keineswegs: immerhin, wenn er das Leben eine λειτουργία nennt (X, 22 ἀποθνήσκεις καὶ ἀπελειτούργησας), so hat es nicht ganz denselben freundlichen, hellen Klang, wie wenn Epictet es mit einer ὑπηρεσία vergleicht: erscheint ihm doch zuweilen nicht bloss das leibliche Leben, sondern auch das geistige mehr unter dem Gesichtspunkt des Unruhe Bereitenden als des freudvoll Erhebenden (VI, 22 der Tod ist das Aufhören der αἰσθητικὴ ἀντιτυπία, der ὁρμητικὴ νευροσπαστία, der διανοητικὴ διέξοδος und der πρὸς τὴν σάρκα λειτουργία). Wollte aber jemand auch in dem vorhin besprochenen epictetischen Fragment einen pessimistischen Anflug erblicken, so verweise ich auf das Wort des Kleanthes (Sext. IX, 90), der den Leib einen πικρὸς τύραννος nennt. Dieser Ausspruch stimmt mit dem epictetischen Fragment merkwürdig überein, ja er ist noch mehr pessimistisch gefärbt als dieses: ein Beweis, dass auch der strengste Stoiker in Anbequemung an die gewöhnliche Ansicht einen Ausspruch thun konnte, der zu seinem prinzipiellen Optimismus nicht recht stimmen will. Von einer Abweichung Epictets kann also in keinem Fall

[1]) Wie weit Epictet davon entfernt war, die Mühe, welche die Pflege des Leibes erfordert, als etwas anzusehen, wodurch man sich wirklich beschwert fühlen dürfte, kann man aus Stellen wie I, 6, 30; II, 16, 13 ersehen, wo er auch die kleinsten Uebel des Daseins als Mittel zur Stählung der sittlichen Kraft rechtfertigt. Die nähere Ausführung dieser Gedanken gehört übrigens in die Theodicee. Vergl. jedoch auch IV, 11, 9 etc.

die Rede sein. Zum klarsten Ausdruck gelangt die stoische Auffassung des Wertverhältnisses zwischen Leib und Seele in dem Begriff προηγούμενον, welcher in der Stoa überhaupt und namentlich bei Epictet eine grosse Rolle spielt [1]). Προηγούμενον bedeutet bei Epictet das eigentliche Wesen, den wahren Zweck oder Wert einer Sache. Der Begriff προηγούμενον ist also, wie schon das Wort andeutet, ein Verhältnisbegriff. Nicht bloss der Mensch hat sein προηγούμενον (die Seele, im Gegensatz zur ὕλη, dem Fleisch, III, 7, 25), sondern auch die Hand (III, 7, 24 ihre ἔργα gegenüber der σάρξ), ferner jede τέχνη (I, 20, 1), ja überhaupt jeder Gegenstand; so ist z. B. das προηγούμενον (oder κράτιστον) eines kunstvollen Gefässes nicht das Silber, aus dem es gemacht ist, sondern die Kunst (III, 7, 24). Der προηγούμενος λόγος der Philosophie (I, 20, 14) bedeutet die Quintessenz der Philosophie, d. h. diejenigen Lehrsätze, welchen alles andere nur dient als Erklärung oder Begründung. I, 20, 17 erklärt Epictet das Wort προηγούμενον als das ὑποστατικόν oder οὐσιῶδες, d. h. als das wahre Wesen eines Dinges (also ja nicht zu verwechseln mit der ὕλη!). So ist also das προηγούμενον des Menschen sein geistiges Wesen, resp. die naturgemässe Bewahrung und Bethätigung desselben. Dies ist das ἔργον προηγούμενον des Menschen, nämlich ὁρμᾶν und ὀρέγεσθαι etc., wie es die Vernunft gebietet (III, 7, 25): bei jeder Handlung, in jeder Lage soll der Mensch τὰ προηγούμενα ἐκπονεῖν, d. h. was er thut, soll er recht und vernunftgemäss thun, in steter Berücksichtigung des wahren sittlichen Zwecks (I, 4, 20). Das Wort προηγούμενον wird nun aber nicht bloss gebraucht zur Bezeichnung dessen, was an jeder Handlung wahrhaft wertvoll, d. h. sittlich ist, sondern auch zur Bezeichnung bestimmter sittlicher Handlungen, nämlich derjenigen Pflichten, welche für jeden Menschen ohne Rücksicht auf Individualität und Lebensverhältnisse verbindend sind. Die προηγούμενα in diesem Sinne sind die absoluten Pflichten (wie Gott verehren, heiraten, am Staatsleben teilnehmen) gegenüber denjenigen Pflichten, welche nur unter gewissen Umständen gelten (III, 14, 7 τὰ μὲν προηγουμένως πράττεται, τὰ δὲ κατὰ περίστασιν etc.). Offenbar ist Epictets Ansicht die, dass auch bei dem, was nicht προηγουμένως gethan wird, doch ein προηγούμενον vorhanden ist und gewahrt werden muss: das Heiraten z. B. (III, 7, 25) ist als allgemein menschliche Pflicht für jeden ein sittliches Ziel (abgesehen von dem Kyniker, für welchen wegen seines einzigartigen Berufs das Heiraten nicht als προηγούμενον gilt, III, 22, 76); dagegen das ἄρχειν ist nicht

[1]) Hirzel (II, 805 etc.) hat die Bedeutung des Begriffs προηγούμενον in seinem Unterschied vom προηγμένον eingehend erörtert, meines Erachtens nicht immer mit Glück. Irrig ist es insbesondere, in der Definition des προηγμένον bei Stob. ecl. II, 85 (προηγμένον = ὃ ἀδιάφορον ὂν ἐκλεγόμεθα κατὰ προηγούμενον λόγον) einen Versuch der Ausgleichung der stoischen mit der akademisch-peripatetischen Ethik (durch Verwischung des Unterschieds beider Begriffe) zu erblicken. Die Definition ist vielmehr rein stoisch: das προηγμένον ist ein ἀδιάφορον, aber seine ἐκλογή ist ein προηγούμενον, d. h. eine sittliche Handlung. Dies ist eine der Hauptlehren der stoischen Ethik, die namentlich auch Epictet nicht müde wird einzuschärfen (II, 5, 1 αἱ ὗλαι — und zu diesen gehören auch die προηγμένα — ἀδιάφοροι, ἡ δὲ χρῆσις αὐτῶν οὐκ ἀδιάφορος; II, 10, 6). Die προηγμένα sind also so wenig identisch mit den προηγούμενα, dass sie vielmehr zu denselben, wenigstens ethisch, einen Gegensatz bilden: das προηγούμενον ist ethisch wertvoll, deshalb ein ἀγαθόν, das προηγμένον aber nicht, daher ein ἀδιάφορον.

sozusagen a priori eine sittliche Aufgabe für den Menschen, sondern nur je nachdem es ihm zu teil wird und er dazu fähig ist. In diesem Falle ist das ἄρχειν (d. h. die Annahme des Amtes und seine sittliche Führung) ein προηγούμενον (vergl. II, 5, 4). Andererseits kann etwas, was ein προηγούμενον ist (wie z. B. die Verehrung der Gottheit), so gethan werden, dass man das προηγούμενον dabei nicht wahrt, resp. es nicht als solches thut, wenn man nämlich unlautere Nebenabsichten dabei hat. Jedoch die nähere Erörterung dieser Frage gehört in die Ethik. Dieselbe wurde hier nur angeregt, um einen klaren Einblick in die Bedeutung des Wortes προηγούμενον zu gewähren. Für die vorliegende Frage kommt nur das in Betracht, dass nach Epictet das eigentliche Wesen des Menschen (sein προηγούμενον) der Geist ist, im Verhältnis zu welchem der Leib keinen Wert hat. Wenn daher Epictet zuweilen auch den ganzen Menschen ein προηγούμενον nennt (II, 8, 6; II, 10, 3; vergl. I, 3, 1; I, 9, 4), so bezieht sich das in Wahrheit nur auf sein geistiges Wesen. Insofern nun aber der Mensch identisch ist mit seinem geistigen Wesen, ist er ein προηγούμενον im höchsten Sinne, nämlich etwas schlechthin Wertvolles. Alle anderen Dinge, auch die Tiere, sind dem Menschen gegenüber ὑπηρετικά: wenn auch jedes für sich sein προηγούμενον hat, so sind doch sie selbst nicht προηγούμενα, nur die Menschen, welche direkt von Gott stammen und als geistige Wesen unmittelbar mit ihm in Berührung und Gemeinschaft stehen. Aber auch auf den Menschen angewendet ist προηγούμενον in Wahrheit ein Verhältnisbegriff: der Mensch ist ein προηγούμενον mit Rücksicht auf das ganze Weltall, insofern es in demselben nichts Höheres giebt als den Logos. Was daher am Logos teil hat, nämlich die Götter und die Menschen, welche deshalb das grösste σύστημα bilden (I, 9, 4), das ist auch absolut wertvoll, insofern alles andere ihm nur dient, während der Mensch (wie die Gottheit) ein Selbstzweck ist.

So deutlich nun auf der einen Seite in diesem Begriff des προηγούμενον die Erhabenheit des Geistes über den Leib zum Ausdruck kommt, so liegt doch andererseits in demselben auch der Gedanke enthalten, dass auch der Leib einen gewissen Wert hat, dass er nicht an sich, sondern nur im Verhältnis zum Logos wertlos ist. Auch der Leib ist nach Epictet ein Ausfluss Gottes, nur kein unmittelbarer (I, 9, 4); auch unsere Leiber sind mit dem All in innigster Verbindung und Sympathie, noch viel mehr freilich sind unsere Seelen mit Gott verbunden als seine Teile und Stücke (I, 14, 5). Wenn es Epictet mit der hier angedeuteten Unterscheidung Gottes und des Alls völliger Ernst wäre, so könnte man allerdings mit Recht sagen, er habe eine metaphysische Erhabenheit des Geistes über den Leib behauptet. Jedoch ebenso oft als er Gott und Welt trennt, identifiziert er sie auch, und diesem den Standpunkt der Stoa bezeichnenden Schwanken zwischen Theismus und Pantheismus entspricht es auch, dass die Erhabenheit des Geistes über den Leib, so energisch und begeistert sie auch betont wird, doch oft als bloss quantitative erscheint.

Dass Epictet, wenn er auch zuweilen den Leib aus ethischem Interesse in übertriebener Weise degradiert, doch in Wahrheit ein lebhaftes Gefühl für dessen relative Würde und Bedeutung gehabt hat, möge man aus folgendem ersehen. II, 8, 20 nennt er den Menschen, nach Leib und Seele, ein herrliches Kunstwerk Gottes: während die

Statuen des Pheidias so wie er sie gestaltet hat, unverändert bleiben allezeit, sind Gottes Werke κινούμενα, ἔμπνοα, χρηστικὰ φαντασιῶν, δοκιμαστικά. Zu den Erfordernissen des Kynikers gehört es, dass derselbe auch durch seine leibliche Erscheinung imponiert und zeigt, wie man auch bei der rauhesten und kärglichsten Diät ein σῶμα στίλβον καὶ συνεστραμμένον haben kann (I, 24, 8; III, 22, 88). So rühmt es Epictet auch an Sokrates (IV, 11, 23), dass er nicht bloss ἡδύς zu hören, sondern auch ἡδύς zu sehen war. Auf die Reinhaltung des Körpers legt er grossen Wert: die Pflicht der Reinlichkeit leitet er nicht bloss aus ethischen, sondern auch aus ästhetischen Gründen ab (ἵνα τὰ τοῦ ἀνθρώπου ποιῇς, IV, 11, 14). Zwar völlig rein kann die οὐσία des Leibes nicht sein, ἐκ τοιαύτης ὕλης κεκραμένη, aber den Logos haben wir unter anderem auch dazu erhalten, den Leib wenigstens nach Möglichkeit rein zu bewahren und zu gestalten. Der eitle Zierbengel ist unserem Philosophen noch viel lieber als der Unsaubere; denn an jenem ist doch eine φαντασία τοῦ καλοῦ καὶ ἔφεσις τοῦ εὐσχήμονος ersichtlich, während bei dem Unsauberen jeder Anknüpfungspunkt für die Bekehrung fehlt: denn πᾶσα ἀποστροφὴ ἀπό τινος ἀνθρωπικοῦ γίνεται, αὕτη δ' ἐγγύς ἐστι τοῦ μὴ ἀνθρωπικὴ εἶναι (IV, 11). Beiläufig gesagt ein interessantes Beispiel, wie die dem griechischen Naturell eigentümliche Verquickung der Ethik und Aesthetik noch in den letzten Ausläufern derjenigen Philosophie sich geltend macht, deren Hauptbedeutung eben darin liegt, die Ethik des Sokrates und seiner Schüler von ihrer nationalen Beschränktheit befreit zu haben.

III. Die Seele.

Die Seele, als der andere Bestandteil des menschlichen Wesens, kommt hier, wo es sich um die anthropologische Betrachtung derselben handelt, nicht nach ihrer inneren Organisation und ihren Funktionen, sondern nur nach ihrem allgemeinen Wesen in Betracht. Die Fragen, die hier zu erledigen sind, beziehen sich auf die Substanz, den Sitz, die Entstehung und Fortdauer der Seele, woran dann noch die Lehre von der Verwandtschaft der Seele mit Gott, sowie von ihrem Verhältnis zur tierischen Seele angereiht werden soll.

1) Die Körperlichkeit der Seele.

Zu den hervorragendsten Eigentümlichkeiten der stoischen Philosophie gehört ihre materialistische Auffassung der Seele. Von ihrem metaphysischen Satze aus, dass alles, was eine Wirkung hervorbringen und eine Veränderung erleiden könne, ein Körper sei, wurden die Stoiker mit Notwendigkeit auf die Ansicht geführt, dass auch die Seele ein σῶμα sei (hinsichtlich der Belegstellen verweise ich auf die gründliche Erörterung bei Stein). Wie allgemein diese Lehre von der Körperlichkeit der Seele in der Stoa herrschend war, sieht man schon daraus, dass sogar Panätius, trotz seiner Bewunderung des Plato, die Seele als inflammata anima bezeichnete (Tusc. I, 42). Posidonius dagegen suchte auch in diesem Punkte zwischen Stoa und Platonismus zu vermitteln.

Doch hat seine Ansicht von dem Wesen der Seele nicht den Eindruck gemacht, als ob er den stoischen Materialismus überwunden habe: wenigstens sagt Plutarch von ihm (de an. procr. 22), dass er in dem Bestreben, die Seele τῶν νοητικῶν τὸ ἀΐδιον καὶ τῶν αἰσθητικῶν τὸ παθητικόν in sich vereinigen zu lassen, dieselbe der ὕλη nicht völlig entrückt habe (οὐ μακρὰν τῆς ὕλης ἀπέστησε). Dass Posidonius mit seiner Ansicht Anklang gefunden hat bei manchen Stoikern, beweist der Ausdruck des Plutarch „οἱ περὶ Ποσειδώνιον“. Seneca dagegen bekennt sich zur orthodoxen stoischen Lehre, dass die Seele ein Körper sei; ja sogar die abgeschmackte Behauptung gewisser Stoiker, die Seele sei ein ζῷον, findet er noch annehmbar, während er über die weiteren Konsequenzen, dass z. B. auch die Tugenden Lebewesen seien, mit Recht sich lustig macht (ep. 113). Freilich drückt sich Seneca andererseits oft genug skeptisch aus über das Wesen der Seele, z. B. nat. quaest. VII, 25, 2: „was die Seele ist und wo, kann dir niemand erklären; der eine nennt sie spiritus, der andere concentum quendam, der dritte vim divinam et dei partem, der vierte tenuissimum aërem, der fünfte incorporalem potentiam; ja es giebt auch solche, welche sagen, sie sei Blut oder Wärme.“ Auch M. Aurel schwankt, wie bereits in dem Abschnitt von den Bestandteilen des Menschen gezeigt wurde, zwischen der stoischen und platonisch-peripatetischen Auffassung der Seele. Merkwürdigerweise finden sich aber gerade bei ihm solche Aeusserungen, in welchen der stoische Materialismus in seiner gröbsten Form vertreten ist: er nennt die Seele ἀναθυμίασις ἀφ' αἵματος (V, 33) und legt ihr gar, nach dem Vorgang gewisser Stoiker, die Kugelgestalt bei (XI, 12). Jedoch sowohl Seneca als M. Aurel, wenn sie von dem stoischen Materialismus abweichen, bekennen sich dann nicht etwa zu einer den stoischen Materialismus mit dem platonischen Spiritualismus vermittelnden Ansicht, wie sie Posidonius, nach der Angabe des Plutarch, aufgestellt hat, sondern stellen sich geradezu auf den Standpunkt der Akademie oder des Peripatos, so dass die beiden Anschauungen unvermittelt nebeneinander hergehen. Demnach kann man nicht einmal sagen, dass diese jüngeren Stoiker zwischen der orthodox stoischen und der posidonischen Ansicht hin und her schwanken, geschweige denn, dass sie die von Posidonius versuchte Annäherung der stoischen Metaphysik und Psychologie an die platonische weitergeführt hätten.

Bei Epictet vollends findet sich davon keine Spur, ja nicht einmal das eklektische Schwanken Senecas. Vielmehr steht er ganz auf dem Standpunkt des stoischen Materialismus: er rechnet offenbar die Seele auch zur ὕλη [1]), wenn er das Sterben definiert als Auflösung der ὕλη in ihre Bestandteile (IV, 7, 15), und den Menschen aus nichts anderem bestehen lässt als aus den vier στοιχεῖα (III, 13, 15). Seine materialistische Auffassung der Seele ersieht man ferner aus III, 3, 20 etc., wo er das Hegemonikon als Pneuma und dieses als Träger, resp. Substrat der ἀρεταί im buchstäblichen Sinne bezeichnet. Ausserdem sei erinnert an die materialistische Art, wie bei Epictet die Bewegungen und Zustände der Seele geschildert werden: die unvernünftige

[1]) Es wird kaum nötig sein zu bemerken, dass das Wort ὕλη hier in einem anderen Sinne gebraucht ist als da, wo Epictet die Seele als das προηγούμενον dem Leib als der ὕλη gegenüberstellt (III, 7, 25).

Seelenregung wird als eine Verschiebung des ἡγεμονικόν von seinem Platze und ihr Aufhören als Rückkehr desselben in seine normale Lage bezeichnet (II, 18, 8; vergl. die ähnlichen Ausdrücke bei M. Aurel, z. B. XI, 19 τροπαὶ τοῦ ἡγεμονικοῦ und VI, 8 τὸ ἡγεμονικὸν τὸ ἑαυτὸ τρέπον). Die unvernünftige, leidenschaftliche Erregung der Seele wird auch als eine wirbelnde Bewegung des ἡγεμονικόν, als ein σκοτωθῆναι dargestellt (III, 3, 22; vergl. die bei M. Aurel beliebten Ausdrücke ῥόμβος ψυχῆς II, 17; ῥέμβεσθαι II, 7; ῥιπτάζεσθαι und ὀχλεῖσθαι τῇ ψυχῇ V, 5; VI, 52), dementsprechend der Eintritt der vernünftigen Stimmung als ein Zurruhekommen des ἡγεμονικόν (III, 3, 22; vergl. die Ausdrücke γαλήνη und εὐδία ἐν ἡγεμονικῷ II, 18, 30). Hierher gehören auch die Stellen, wo von einem ῥεῦμα, κλίμα oder τόνος ψυχῆς die Rede ist (II, 15 passim; II, 18, 26; fr. 57), von einem Sichausdehnen der Seele (III, 2, 10 γέγονέ σου τὸ ψυχάριον ἀντὶ δακτυλιαίου δίπηχυ — vergl. die stoische Definition der ἡδονή = ἄλογος ἔπαρσις), von ἴχνη, μώλωπες, ἕλκη (II, 18, 10), oder τύποι und χαρακτῆρες in der ψυχή oder διάνοια (I, 14, 8; IV, 5, 16). Schliesslich mag auch noch die Redensart von der Verdauung der Theoreme und der hierdurch erfolgenden μεταβολή des ἡγεμονικόν erwähnt werden (III, 21, 3), sowie die des M. Aurel (V, 16): βάπτεται ἡ ψυχὴ ἀπὸ τῶν φαντασιῶν. Alle diese und ähnliche Ausdrücke sind im Munde eines Stoikers nicht etwa bloss bildliche Bezeichnungen, sie bestätigen vielmehr, was bei Stob. ecl. I, 372 von denen, welche die Seele für ein σῶμα halten, gesagt ist, dass sie nämlich alle die Bewegungen der Seele als körperartige beschreiben (σωματοειδεῖς τὰς κινήσεις αὐτῇ ἀποδιδόασιν). Und so wird man auch umgekehrt daraus, dass ein Stoiker (wie Epictet) die Bewegungen der Seele in solch ausgesprochener Weise körperartig darstellt, den Schluss ziehen dürfen, dass er die Seele für einen Körper gehalten hat [1]).

2) Die Substanz der Seele.

Fragt man, aus welchem Stoffe die Stoiker die Seele bestehen liessen, so scheint es, als ob die Ansichten hierüber geteilt gewesen seien, insofern bald das Feuer, bald die Luft (das Pneuma) als Substanz der Seele angegeben wird. Man wird aber Stein im allgemeinen darin recht geben müssen, dass die Seele, nach der Ansicht der Stoiker, weder blosses Feuer noch blosses Pneuma, sondern ein Mittelding zwischen Feuer und Luft ist, wie das Urpneuma selbst (Stein I, 110). Soviel ist jedenfalls sicher, dass diejenigen Stoiker, welche die Seele für Pneuma erklärten, den Begriff des Warmen, Feurigen stets damit verbanden, wie denn auch das seelische Pneuma gewöhnlich als πνεῦμα ἔνθερμον oder διάπυρον bezeichnet wird (Nemes. 67). Doch angesichts so bestimmter Zeugnisse wie Tusc. I, 19 (Zenoni Stoico animus ignis videtur) und Tusc. I, 40 (animos, sive illi sint animales, id est spirabiles, sive ignei, sublime ferri) wird man nicht umhin können anzu-

[1]) Dass Simplicius (zu Ench. 33, p. 260 Schweigh.) den Epictet nicht zu denen zu zählen scheint, welche die Seele für ein σῶμα gehalten haben, beweist natürlich nichts, da Simplicius auch sonst dem Epictet irrtümlich unstoische Anschauungen zuschreibt.

nehmen, dass einige ältere Stoiker, speziell der Stifter der Schule, das Moment des Feurigen (oder Luftartigen) einseitig betont haben. Und wenn auch anzunehmen ist, dass Zeno schon dieses Feuer vergeistigt, ätherartig sich gedacht hat, so giebt doch auch Stein zu (I, 58), dass die Pneumalehre bei Zeno noch nicht so entwickelt war, wie sie uns bei seinen Nachfolgern entgegentritt.

Epictet nennt, wie schon erwähnt, die Seele πνεῦμα: dass dieses als πνεῦμα διάπυρον zu denken sei, dafür finden sich bei ihm keine Anhaltspunkte. Eine Anspielung auf die Feuernatur der Seele könnte man erblicken in fr. 36 (wenn die Seele ὑπὸ τοῦ λόγου διαπυρωθῇ . . .); jedoch die Echtheit dieses Fragments, für welche Asmus eintritt, ist sehr zweifelhaft: so sehr es auch im einzelnen an die Sprache Epictets anklingt, enthält es doch andererseits auch, nach Form und Inhalt, manches Unepictetische. Eine schwierige Frage erhebt sich hier angesichts der schon besprochenen Stelle III, 13, 15 („was an dir Feuer war, kehrt zum Feuer zurück . . .“). Wenn Epictet — und man ist fast genötigt dies anzunehmen — unter den vier στοιχεῖα, in welche der Mensch beim Tode sich auflöst, auch die Seele inbegriffen dachte, so muss man aus dieser Stelle den Schluss ziehen, dass auch die Seele, als πνεῦμα διάπυρον, ein zusammengesetztes Wesen ist, welches beim Tod in seine Bestandteile sich auflöst, folglich nicht mehr als Seele fortdauert. Andernfalls müsste man annehmen, dass Epictet die Seele nur an einem der beiden στοιχεῖα, dem Feurigen oder Luftartigen, teilnehmen lässt. Jedoch diese letztere Annahme entbehrt aller Wahrscheinlichkeit: vielmehr wird man sich daran erinnern müssen, dass dieses ätherische, feurige Pneuma, welches die Substanz Gottes und ebenso auch der vernünftigen Seele bildet, der Urstoff ist, aus welchem die στοιχεῖα erst sich entwickelt haben auf der ὁδὸς κάτω. Die Seelensubstanz darf man sich also nicht zusammengesetzt denken aus dem elementaren Feuer und Pneuma, sie löst sich auch nicht in diese Elemente auf, sondern kehrt zur Gottheit zurück. Wollte man aber sagen, in diesem Falle hätte Epictet die Seele als besonderen Bestandteil neben den vier στοιχεῖα aufführen müssen, so würde man vergessen, dass die Stoiker, eben im Gegensatz zu Aristoteles, von einer quinta natura nichts wissen wollten (fin. IV, 12), sondern darauf hinwiesen, dass auch die Seele nichts anderes sei als Feuer und Pneuma, nur freilich in ihrer noch ungeschiedenen, feinsten Gestalt. Aber man wird auch zugeben müssen, dass die Stoiker thatsächlich doch eine quinta natura angenommen haben; denn dasjenige Feuer, welches die Substanz Gottes und der vernünftigen Seelen bildet, ja schon das in allen φύσεις verborgene πῦρ τεχνικόν, ist eben in Wirklichkeit etwas ganz anderes als das elementare Feuer.

Indessen so viel steht fest, dass die Stoiker die Substanz der Seele, so rein und fein sie dieselbe auch darstellen mochten, als etwas Körperliches sich gedacht haben. Auffallend muss deshalb die Aeusserung des Galen (643) erscheinen, entweder müsse man die Seele für ein σῶμα αὐγοειδὲς καὶ αἰθερῶδες erklären, εἰς ὃ κἂν μὴ βούλωνται κατ' ἀκολουθίαν ἀφικνοῦνται Στωϊκοί τε καὶ Ἀριστοτέλης, oder aber für eine ἀσώματος οὐσία. Man sieht nicht ein, weshalb sich die Stoiker gescheut haben sollten, die Seele für ein leuchtendes, ätherartiges Soma zu erklären, denn σῶμα haben sie die Seele zweifellos genannt, und die

Epitheta desselben bei Galen besagen nichts anderes, als die übliche stoische Definition der Seele (= πνεῦμα θερμόν oder διάπυρον, εἰλικρινές, καθαρόν etc.). Die Bemerkung des Galen kann sich also unmöglich auf die Stoiker, sondern nur auf Aristoteles und die Peripatetiker überhaupt beziehen. Wenn er aber wirklich von Stoikern wusste, die sich mit jener materialistischen Fassung der Seele nicht einverstanden erklären wollten, so muss er wohl an Posidonius und seine Schule gedacht haben, welche nach dem bereits erwähnten Zeugnis des Plutarch den stoischen Materialismus durch Annäherung an Plato zu überwinden suchten. In diesem Falle würde das Urteil des Galen mit dem des Plutarch zusammenfallen, dass es nämlich auch dem Posidonius nicht gelungen sei, die Seele von der ὕλη streng zu sondern.

Wie verhält sich nun aber die Definition der Seele als πνεῦμα zu der anderen, wonach sie ἀναθυμίασις ἀφ' αἵματος sein soll? Zwar der Zusatz ἀφ' αἵματος steht nur bei M. Aurel (V, 33), aber auch an den übrigen Stellen, wo die Seele als ἀναθυμίασις bezeichnet wird (Plut. comm. not. 47; Arius 39, Diels 471; Plut. vit. Hom. 127; D. L. 156 [1]) — falls die Konjektur Hirzels richtig ist, der ἀναθυμίασιν einschiebt vor αἰσθητικήν), ist zweifellos keine andere ἀναθυμίασις gemeint als die vom Blut. Dies geht deutlich hervor aus Galen (282 und 283), der zuerst ganz allgemein als die Ansicht des Stoikers Diogenes angiebt, dass die οὐσία der Seele ἀναθυμίασις sei, hernach aber vom Blute als der Nahrung der Seele spricht, also offenbar voraussetzt, dass unter der ἀναθυμίασις die des Blutes verstanden werde. Stein hat nun die Ansicht ausgesprochen, dass die Stoiker die Seele nicht in der Blutausdünstung bestehen, sondern nur davon sich nähren lassen (I, 106 etc.). Jedoch an allen angeführten Stellen findet sich von dieser Unterscheidung gar nichts, vielmehr wird überall die Seele selbst als ἀναθυμίασις bezeichnet. Einen Schein von Berechtigung gewinnt die Ansicht Steins lediglich durch die Worte Galens (283), der als die Lehre des Kleanthes, Chrysipp und Zeno angiebt, dass die Seele zwar aus dem Blut sich nähre, ihre οὐσία aber πνεῦμα sei. Aber Galen unterscheidet ja hier nicht das πνεῦμα von der ἀναθυμίασις, sondern vom Blute selbst, und will nur das betonen, dass diese drei Stoiker nicht, wie Diogenes, scheint es, zuweilen gethan hat [2], die Seele geradezu mit dem Blut identifiziert haben; dagegen steht gar nichts im Wege, das πνεῦμα, welches nach Kleanthes etc. die Substanz der Seele bildet, als identisch mit der ἀναθυμίασις aufzufassen. Ja man muss die Worte Galens so verstehen; denn wenn er hätte sagen wollen, dass diese Stoiker die Seele nicht bloss nicht für Blut, sondern nicht einmal für ἀναθυμίασις ἀφ' αἵματος gehalten haben, dass also das Pneuma, hinsichtlich der Feinheit, noch eine Stufe über der ἀναθυμίασις stehe, so hätte er nicht sagen dürfen: τρέφεσθαι μὲν ἐξ αἵματος τὴν ψυχήν, sondern ἐξ αἵματος ἀναθυμιάσεως. Die ἀναθυμίασις ist auch in der That nichts anderes als ein Pneuma und zwar ein warmes Pneuma, so dass man gar nicht einsieht, wozu man die Substanz der Seele, das Pneuma, von der ἀναθυμίασις als deren Nahrung trennen soll. Dass das πνεῦμα und die ἀναθυμίασις identisch sind und nicht im Verhältnis

[1]) Nicht 116, wie irrtümlich bei Hirzel und Stein.

[2]) Auch nach Nemes. 73 ist die Ansicht von Stoikern ausgesprochen worden.

der Nahrung und des Genährten stehen, geht auch aus Plut. vit. Hom. 127 hervor: „die Seele selbst definieren die Stoiker als πνεῦμα συμφυὲς καὶ ἀναθυμίασιν αἰσθητικήν (vergl. D. L. 156).

Bei Epictet findet sich über den Zusammenhang der Seele mit dem Blut, resp. ihre Ernährung aus demselben, keine Andeutung. Dagegen könnte man aus der Stelle I, 9, 34, wo das Blut in geringschätziger Weise mit dem („toten“) Leib, dem πτῶμα, auf eine Linie gestellt und als das bloss Stoffliche, Aeusserliche am Menschen seinem Geiste, dem inwendigen Menschen, entgegengesetzt wird, den Schluss ziehen, er habe das Blut nicht wie die älteren Stoiker als die Nahrung der Seele angesehen. Es ist wohl möglich, dass Epictet um derartige Theorieen sich nicht viel gekümmert und sie als unwesentlich angesehen hat. Jedoch auch diejenigen Stoiker, welche das Blut als Nahrung der Seele erklärten, müssen wohl, ähnlich wie bei dem πνεῦμα und πῦρ (als στοιχεῖα einerseits und als Substanz der Seele andererseits) an dem Blut eine grobstoffliche (zum Leib gehörige) und eine seelisch-pneumatische Seite unterschieden haben: nur in diesem letzteren Sinne haben sie das Blut als Nahrung der Seele bezeichnet.

Dagegen steht es fest, dass Epictet den Tonusbegriff, auf dessen grosse Bedeutung für die stoische Pneuma- und Seelenlehre Stein in verdienstvoller Weise hingewiesen hat, sich angeeignet und auch auf die Seele angewendet hat. Zwar wenn er von νεῦρα und τόνοι des Philosophen redet (II, 18, 26; vergl. II, 8, 29 und II, 17, 21), so führt dies über die schon vom Kyniker Diogenes (Epict. frag. 57; siehe Stein I, 74) gebrauchte Vergleichung des τόνος ψυχῆς mit dem τόνος σώματος nicht hinaus. Dagegen im 15. Kapitel des II. Buches ist von dem τόνος der Seele in einer Weise die Rede, dass man ihn nicht mehr als bloss bildliche Bezeichnung fassen darf: wenn Epictet hier die Festigkeit der Grundsätze und die Beständigkeit des Willens εὐτονία (der Seele) nennt und das Beharren auf seinen Beschlüssen, die Zähigkeit des Willens auf den τόνος zurückführt, so ist das eine Erklärung der Seelenthätigkeiten im Sinne des stoischen Materialismus. Auch IV, 1, 147 liegt die Vorstellung vom Tonos vor, auf welchem die Willenskraft beruht. Ebenso gebraucht M. Aurel das Adjektivum εὔτονος (VI, 30); auch der Ausdruck τονικὴ κίνησις findet sich bei ihm (VI, 38), aber nicht, wie z. B. bei Nemes. 71, auf die menschliche Seele, sondern auf das ganze Weltall angewendet und als identisch mit der σύμπνοια (oder συμπάθεια) aller Dinge, dem inneren Zusammenhang des Alls kraft des λόγος σπερματικός.

3) Der Sitz der Seele.

Die älteren Stoiker, die Häretiker Boëthus und Herillus ausgenommen, haben einstimmig den Sitz der Seele in die Herzgegend verlegt. Die Ansicht Hirzels, dass Kleanthes den νοῦς von der ψυχή in platonischer Weise getrennt habe, und dass demzufolge die Notiz des Aëtius (plac. IV, 21, 5) auf den Kleanthes zu beziehen sei, ist schon von Stein (I, 135; 163 etc.) widerlegt worden. Wenn Kleanthes wirklich das ἡγεμονικόν in den Kopf verlegt hätte, während sein Lehrer Zeno, wie sein Schüler Chrysipp, direkten Zeugnissen zufolge, das Herz

als den Sitz der Seele angenommen haben, so hätte sicherlich Galen in seiner endlos weitschweifigen Polemik gegen diesen Satz des Chrysipp auch das gegen ihn ins Feld geführt, dass sein Lehrer Kleanthes die richtige Ansicht gehabt habe. Galen benutzt ja sonst jede Differenz zwischen Chrysipp und seinen Vorgängern, die ihm bekannt ist, um ihn so hinzustellen, als ob er willkürlich und eigensinnig die bewährten Anschauungen der „Alten“ aufgegeben habe. Allerdings könnte man sagen, Galen setze in Anbetracht des bekannten Zwiegesprächs zwischen λογισμός und θυμός (476) voraus, dass Kleanthes dem λογισμός, welchen er dem θυμός oder παθητικόν als ein ἕτερον gegenüberstelle, auch einen besonderen Sitz, nämlich im Kopfe, angewiesen habe. Doch ich pflichte dem Urteil Steins (I, 166; cfr. Zeller III, 1, 199[3]) bei, dass dieses Zwiegespräch, wenn es je von Kleanthes stammt — was in Anbetracht der ausgesprochenen Tendenz des Posidonius, die Häupter der Schule dem Platonismus anzunähern, sowie durch die Unsicherheit, welche Galen hinsichtlich des Ursprungs der Verse verrät, immerhin zweifelhaft wird —, nicht als Ausdruck seiner wissenschaftlichen Anschauung, sondern als poetische Lizenz anzusehen sei. Die Beziehung der Schlussworte von plac. IV, 21 (αὐτὸ τὸ ἡγεμονικὸν ὥσπερ ἐν κόσμῳ κατοικεῖ ἐν τῇ ἡμετέρᾳ σφαιροειδεῖ κεφαλῇ) auf Kleanthes hat allerdings einen gewissen Schein für sich, da Kleanthes bekanntlich das ἡγεμονικόν der Welt in die Sonne verlegt hat. Diels schlägt deshalb vor, um die Vergleichung vollständig zu machen, nach κόσμῳ das Wort ἥλιος einzuschalten. Jedoch dadurch würde die Vergleichung eher noch unklarer werden, denn es würde dann nicht die Sonne, sondern der Kosmos dem Kopf, die Sonne aber dem Hegemonikon entsprechen, während doch offenbar die Sonne wegen ihrer Kugelgestalt mit dem Kopf verglichen werden soll. Vollständig ausgeführt müsste der Vergleich also heissen: „wie das Hegemonikon des Kosmos in der (kugelförmigen) Sonne seinen Sitz hat, so das Hegemonikon der Seele in dem kugelförmigen Kopf.“ Will man diesen Sinn in den Worten ὥσπερ ἐν κόσμῳ finden, so lässt man lieber ἥλιος weg und denkt, Aëtius habe durch diese Worte den Vergleich des Hegemonikon der menschlichen Seele mit dem der Welt nur andeuten und dessen Ausführung dem Leser selbst überlassen wollen. Jedoch wenn Kleanthes in einem so wichtigen Punkt von Zeno abgewichen wäre, so würde nicht D. L. 159 und Plut. comm. not. 45 die Lehre, dass das Hegemonikon in der Herzgegend seinen Sitz habe, kurzweg als die Lehre der Stoiker bezeichnet werden können; insbesondere wäre es unbegreiflich, wie Aëtius kurz vorher (pl. IV, 5) sagen kann, alle Stoiker verlegen das Hegemonikon in das Herz, resp. in das Pneuma περὶ καρδίαν. Angesichts dieser bestimmten Zeugnisse muss man den Schlusssatz von plac. IV, 21 entweder als nicht zur Lehre der Stoa gehörig streichen, oder annehmen, dass Aëtius hier seine eigene oder überhaupt die Ansicht jüngerer Stoiker wiedergegeben hat. Es findet sich nämlich bei Galen (587) eine meines Wissens noch nicht verwertete Notiz des Inhalts, dass kein Stoiker oder Peripatetiker mehr so kühn sein könne, das Hegemonikon der Seele nicht ins Gehirn zu verlegen, und dass darum auch schon manche zur richtigen Ansicht sich bekehrt haben — ἠδέσθησαν γὰρ ἐναργῶς ὑπὸ τῆς ἀνατομίας ἐλεγχθέντες. Hiernach wird man wohl annehmen dürfen, dass in der jüngeren Stoa das alte Dogma

vom Sitze des Hegemonikon im Herz vielfach preisgegeben worden ist, und zwar nicht sowohl infolge einer veränderten Anschauung vom Wesen der Seele überhaupt, sondern lediglich aus Anpassung an die wissenschaftlichen, insbesondere medizinischen Fortschritte der Zeit. So hat denn der Stoiker Cornutus den Sitz der Seele ins Gehirn verlegt (Stein I, 198); auch der Ausspruch des Musonius bei Stobäus (flor. III, 94 ὁ θεὸς τὴν διάνοιαν ἐν ὀχυρωτάτῳ ἵδρυσεν ὥστε ἀόρατον εἶναι καὶ ἄληπτον) scheint darauf hinzudeuten, dass er das Hegemonikon in den Kopf verlegt hat. Seneca dagegen bekennt sich zur altstoischen Ansicht, wenigstens in der Schrift de ira: denn wenn er hier die Affekte als Zustände des ἡγεμονικόν beschreibt (I, 8) und dieselben in der Herzgegend lokalisiert (II, 19), so folgt daraus, dass er sich auch das ἡγεμονικόν daselbst wohnend gedacht hat. Auch ep. 113, 3 ist diese Ansicht vorausgesetzt [1]).

Ob Epictet an der älteren Ansicht festgehalten hat, oder auch einer von denen war, die nach Galen, durch die Anatomie überführt, den Sitz des λογιστικόν in das Gehirn verlegt haben, ist aus den Aufzeichnungen Arrians nicht zu ersehen. Aus der Stelle I, 22, 18, wo das ἐγκέφαλον als Sitz des Verstandes erscheint, kann nichts geschlossen werden, da Epictet hier im Sinne der gewöhnlichen Anschauung redet. Dagegen I, 27, 21, wo er die ταραχή ins Herz verlegt, scheint dafür zu sprechen, dass er die alte Ansicht beibehalten hat, da er, wie später gezeigt werden wird, die πάθη in echt stoischer Weise als Zustände des mit dem λογιστικόν identischen Hegemonikon angesehen hat. Es würde dies auch der Thatsache entsprechen, dass Epictet überhaupt in wissenschaftlichen Fragen in der Regel auf die Autorität der alten Schulhäupter sich verlassen und bei Streitfragen, die ihm den Kern der Philosophie, die ethische Welt- und Lebensanschauung, nicht zu berühren schienen, sich keine eigene Ansicht gebildet hat (vergl. II, 19, 11). Wenn Stein sagt (I, 134), dass ein Vollstoiker das Hegemonikon nicht in das Gehirn verlegt haben könne, da dies eine mit der stoischen Lehre von der Einheitlichkeit der Seele nicht vereinbare Trennung der denkenden und empfindenden Seele voraussetze, so ist dies im allgemeinen richtig. Jedoch ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass einzelne jüngere Stoiker der fortgeschrittenen Wissenschaft die orthodoxe Ansicht zum Opfer brachten, ohne sich verpflichtet zu fühlen, darum auch die Einheitlichkeit der Seele, resp. die Identität des λογιστικόν und παθητικόν aufzugeben, sei's, dass sie sich der Tragweite ihrer Abweichung vom Dogma nicht bewusst wurden, oder dass sie einen uns nicht bekannt gewordenen Versuch machten, trotz der Lokalisierung des Hegemonikon im Gehirn die Einheitlichkeit der Seele im stoischen Sinne festzuhalten.

[1]) Als ein weiterer Beweis dafür, dass Kleanthes das Hegemonikon nicht in den Kopf verlegt haben kann, mag die bekannte Notiz des Seneca in ep. 113, 23 dienen. Wenn er hier zum Beweise, dass auch unter den Häuptern der Schule in nebensächlichen Fragen Differenzen obgewaltet haben, anführt, dass Kleanthes das ambulare als spiritus a principale usque in pedes permissus erklärt habe, Chrysipp aber als ipsum principale, so geht daraus mit Sicherheit hervor, dass Seneca von einer Differenz beider über den Sitz des Hegemonikon nichts wusste. Auf die Zuverlässigkeit des Seneca aber als eines gründlichen Kenners und objektiven Berichterstatters der Stoa hat Stein (I, 193) mit Recht hingewiesen.

4) Die Entstehung der Seele.

Dass die Stoiker im allgemeinen dem Traduzianismus gehuldigt haben, ist durch die vorhandenen Zeugnisse hinlänglich erwiesen. Sowohl von Zeno wie von Kleanthes und Chrysipp wird es bezeugt, dass sie die Seele durch die Zeugung entstanden dachten: der Same ist nach Zeno ein σύμμιγμα καὶ κέρασμα τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων (Plut. coh. ira 15), folglich wird auch die Seele ihrer Substanz nach durch die Zeugung verpflanzt. Chrysipp hat insbesondere die geistige Aehnlichkeit der Kinder mit den Eltern als Beweis für die zeitliche Entstehung der Seele angeführt (Plut. st. rep. 41; vergl. Panätius bei Cic. Tusc. I, 79), wie schon Kleanthes daraus die Körperlichkeit der Seele erwiesen hatte (Nem. 76). Aus diesen Stellen geht zugleich deutlich hervor, dass die Stoiker unter derjenigen Seele, welche durch die Zeugung verpflanzt wird, nicht etwa nur einen Teil des Seelenwesens, sondern die ganze vernunftbegabte Seele verstanden haben. Wären sie der Ansicht gewesen, dass nur etwa gewisse niedere Seelenkräfte vererbt werden, während die Denkkraft von aussen in den Organismus hineingelange, so hätten Plutarch und ähnliche Gegner der Stoa gar keinen Grund gehabt, diese Lehre auffallend zu finden und zu bekämpfen; ihre Polemik hat vielmehr nur einen Sinn unter der Voraussetzung, dass die Stoiker die ganze Seele, also auch den νοῦς oder das λογιστικόν, durch Zeugung fortgepflanzt werden liessen. Nun scheint aber, nach einer Stelle wenigstens, Kleanthes eine Ausnahme hiervon gemacht zu haben: er wird bei Aëtius IV, 5, 11 (Diels 392, 1) unter denen genannt, welche die Ansicht vertraten, dass der νοῦς von aussen hereinkomme (θύραδεν εἰσκρίνεσθαι τὸν νοῦν). Hirzel hat aus dieser Stelle, verglichen mit den anderen, wonach Kleanthes eine Verpflanzung der Seele durch Zeugung gelehrt hat, den Schluss gezogen, dass Kleanthes von der verpflanzungsfähigen Seele einen transszendenten νοῦς unterschieden haben müsse (II, 147). Stein hat diese Ansicht Hirzels, welche so ziemlich alles, was wir sonst von Kleanthes wissen, umstossen und seinen Stoizismus ernstlich in Frage stellen würde, mit gewichtigen Gründen widerlegt (I, 163 etc.). Wie kann man nur aus einer so summarischen Notiz, wie die des Aëtius ist, Schlüsse von solcher Tragweite ziehen, deren Ergebnis im geraden Gegensatz steht zu allen anderen Zeugnissen! „Pythagoras, Anaxagoras, Plato, Xenophanes, Kleanthes . . .“ gewiss eine Zusammenstellung von Philosophen, die alles Vertrauen erweckt zu der Richtigkeit und Eindeutigkeit der ihnen zugeschriebenen Meinung! Wenn überhaupt der Stoiker Kleanthes an dieser Stelle gemeint ist, so lässt sich doch sehr leicht annehmen, dass dem Doxographen eine Aeusserung des Kleanthes über den göttlichen Ursprung der Seele vorschwebte, welche er fälschlich so verstand, als ob Kleanthes in der Weise der übrigen von ihm genannten Philosophen einen präexistenten, transszendenten νοῦς angenommen habe, der, unabhängig von der Zeugung, von aussen in den Menschen komme. Niemals aber wird man es glaubhaft machen können, dass Kleanthes von seinem verehrten Lehrer Zeno so weit sich entfernt hat, dass er einen transszendenten Nus von den niederen Seelenkräften unterschieden hätte. Kleanthes hat vielmehr gerade so wie Chrysipp und offenbar

auch im gleichen Sinne wie dieser die Aehnlichkeit der Kinder mit den Eltern κατὰ τὴν ψυχήν gelehrt: die πάθη und ἤθη konnte er nicht als etwas von der Denkseele gänzlich Unabhängiges hinstellen, wenn er nicht geradezu, wie es später Posidonius that, eine der Hauptunterscheidungslehren der Stoa preisgeben wollte. Nach Hirzels Ansicht müsste man annehmen, dass, wenn Kleanthes von der Aehnlichkeit der Kinder mit den Eltern in Beziehung auf das ἦθος rede, dieses letztere als etwas dem inferioren Seelenteil Anhaftendes anzusehen sei, während, wenn Chrysipp von dieser Aehnlichkeit spreche, das ἦθος als Qualität des ἡγεμονικόν oder λογιστικόν zu gelten habe. Ehe man zu so gewagten Annahmen sich versteht, wird man sich entschliessen, die Notiz des Aëtius von dem νοῦς θύραδεν εἰςκρινόμενος, soweit sie sich auf den Kleanthes bezieht, für ein Missverständnis zu erklären. In gewissem Sinne freilich haben ja alle Stoiker gelehrt, dass der νοῦς oder λόγος dem Menschen erst von aussen zu teil werde: wenn sie sagten, dass das Hegemonikon der Seele bei der Geburt des Menschen einem unbeschriebenen Blatt Papier gleiche, und dass der λόγος erst später, im Verlauf der zwei ersten Hebdomaden, aus den ἔννοιαι, beziehungsweise den Wahrnehmungen sich bilde (plac. IV, 11; D. L. 55), ja wenn sie geradezu von einem ἐμφύεσθαι des λόγος im 14. Lebensjahre sprachen, so konnten solche Aeusserungen leicht in antitraduzianischem Sinne verstanden und deshalb auf eine Linie mit der platonisch-peripatetischen Anschauung gestellt werden[1]).

Stein sucht das θύραδεν . . . für Kleanthes zu retten durch die Annahme, er habe damit nichts anderes gemeint, als was Chrysipp mit dem Ausdruck περίψυξις bezeichnet habe, nämlich die Lehre, dass erst durch die Berührung mit der Luft bei der Geburt das Pneuma des Kindes, das im Mutterleib nur φύσις war, zur Seele werde. Mit Rücksicht hierauf, meint Stein, können eigentlich auch die Stoiker sagen, dass der Nus (oder die Seele) dem Menschen θύραδεν, d. h. von dem in der Luft enthaltenen Weltseelenpneuma zugeführt werde. Ich halte diesen Rettungsversuch Steins, wie überhaupt seine Auffassung von der περίψυξις, für verfehlt. Vor allem ist dagegen geltend zu machen, dass wenn das θύραδεν so zu fassen ist, jeder Stoiker, der die Lehre von der περίψυξις vertrat, sich zu der Ansicht des Kleanthes bekennen konnte: es wäre also sehr auffallend, dass neben Pythagoras und Plato etc. gerade nur Kleanthes aufgeführt ist (siehe Hirzel II, 136). Doch viel gewichtiger sind die sachlichen Gründe gegen die Steinsche Auffassung der περίψυξις. Es sind deren hauptsächlich drei. 1) Stein sagt (I, 116 etc.), dass „der wesentlichste Teil der Seele“ erst mit der Luft eingeatmet werde, in welcher nämlich reines Weltseelenpneuma enthalten sei. Man ist zunächst erstaunt darüber, dass die atmosphärische Luft, dieser die Erde unmittelbar umgebende crassus et concretus aër (Tusc. I, 42), mit reinem Weltseelenpneuma erfüllt sein soll. Warum lehren dann die Stoiker einstimmig, dass die Seele bei ihrer Trennung vom Leibe nach oben strebe? Warum erklärte dann Posidonius mit den „meisten“ Stoikern die Substanz des Mondes für nicht ἀκήρατος wegen des ἀερομιγές (plac. II, 30;

[1]) Wie diese Lehre der Stoiker von der Bildung des Logos in den zwei ersten Hebdomaden wirklich zu verstehen ist, wird später zur Sprache kommen.

Diels 360)[1]? Wenn Chrysipp die Luft Gott nannte, so meinte er nicht die atmosphärische Luft, sondern den Aether (nat. deor. I, 39); und wenn berichtet wird, dass die abgeschiedenen Seelen bis zur Ekpyrose in der Luft sich aufhalten, so ist ohne Zweifel nicht der die Erde umgebende Luftkreis, sondern der Aether gemeint (M. Aurel IV, 21). Stein modifiziert denn auch selbst seine Behauptung, wenn er sagt, in der Luft sei das Weltseelenpneuma „verhältnismässig“ noch sehr rein erhalten. Wenn wir aber auch dies zugeben könnten, so würde doch ein „verhältnismässig reines“ Weltseelenpneuma dem Menschen nicht den „besten, wesentlichsten Teil seiner Seele“ zuführen können. Denn unter diesem besten Teil kann man nichts anderes verstehen als die Vernunft, welche ja nach stoischer Lehre von gleicher Substanz ist wie Gott. Noch undenkbarer aber wird die Sache, wenn man sich vergegenwärtigt, dass Stein zwischen der Weltseele und der Gottheit einen Unterschied macht und ausdrücklich sagt, dass dieselbe nur ein Absenker des Gott-Aethers und deshalb nicht mehr so rein sei wie dieser (I, 42 etc.). Wie soll nun dieses an und für sich schon an Reinheit hinter der Gottheit zurückstehende und in der atmosphärischen Luft wiederum nur in verhältnismässiger Reinheit sich vorfindende Weltseelenpneuma zur Seele (resp. zum Pneuma) des Embryo das Beste — also doch wohl die vernünftige, göttliche Substanz — hinzubringen?[2])

2) Der zweite Einwand gegen die Steinsche Auffassung der περίψυξις betrifft die Natur des menschlichen Embryo. Wir fragen jetzt: muss denn überhaupt die Seele des Embryo ihren besten, wesentlichsten Teil bei der Geburt erst erhalten? Keineswegs. Sondern der wesentlichste Teil der Seele, d. h. die Vernunft, ist im Embryo bereits vor-

[1]) Die älteren Stoiker haben allerdings die οὐσία des Mondes als πῦρ νοερὸν καὶ τεχνικόν bezeichnet und damit der Substanz der Sonne und der Sterne gleichgestellt (ecl. 1, 219. 213). Dies beweist jedoch nur, dass sie die Region des ἀήρ sich nicht bis in die Nähe des Mondes erstrecken liessen, nicht aber, dass sie sich den ἀήρ mit reinem Weltseelenpneuma erfüllt dachten.

[2]) Ich halte übrigens die Unterscheidung Steins zwischen Gottheit und Weltseele für verfehlt. Stein selbst sagt, um den Unterschied der stoischen und platonischen Weltseele zu bezeichnen, dass die Begriffe Weltseele und Weltvernunft in der Stoa sich decken: unter der Weltvernunft kann man sich aber doch nichts anderes denken als die Gottheit! Die Stelle nat. deor. II, 57 und 58, welche Stein hauptsächlich als Beweis für seine Ansicht anführt, hat er unrichtig erklärt. Denn die natura artificiosa, welche Zeno von der natura plane artifex unterscheidet, ist gar nicht die Weltseele, sondern das in allen φύσεις enthaltene Prinzip zweckmässiger Bildung und Entwicklung (atque hac ratione omnis natura — das heisst „jede“ φύσις — artificiosa est). Der Sinn der Stelle ist also der: Zeno definiert die Natur im allgemeinen als πῦρ τεχνικόν etc. (vergl. D. L. 156; plac. I, 7, 17). Nun unterscheidet er aber eine doppelte Natur, nämlich die Gesamt-φύσις und die Einzel-φύσεις. Erstere ist identisch mit der Gottheit und deshalb den Einzel-φύσεις, welche ihre Kraft schliesslich nur von ihr haben, selbstverständlich übergeordnet: sie ist nicht bloss natura artificiosa, sondern, im Unterschied von dem den Einzel-φύσεις inwohnenden, abgeleiteten πῦρ τεχνικόν, eine natura plane artifex, welche wahrhaft künstlerisch, d. h. bewusst zweckmässig schafft und bildet (consultrix et provida utilitatum). Von der Weltseele ist also hier gar nicht die Rede, wenigstens nicht von einer solchen, die von der Gottheit bestimmt gesondert wäre. Stein widerspricht sich übrigens selbst, indem er die Seele des Menschen bald einen Absenker der Weltseele, bald einen Absenker der Gottheit nennt (I, 96 und N. 169), woraus hervorgeht, dass er die Unterscheidung der Weltseele und der Gottheit selbst nicht aufrecht zu erhalten vermag.

handen, aber nur latent, weil das Pneuma des Embryo noch gar kein animalisches, sondern erst ein vegetabilisches ist. Zeller drückt sich also etwas ungenau aus, wenn er sagt (III, 1, 196), erst durch die Berührung mit der äusseren Luft verwandle sich die „Pflanzenseele“ in eine animalische Seele. Am allerwenigsten aber durfte Stein (I, 114) den Ausdruck vegetabilische „Seele“ (statt vegetabilisches „Pneuma“) gebrauchen, da er ja so energisch betont, dass die Stoiker nicht einmal den Tieren eine Seele zugeschrieben haben. Darüber kann nun kein Streit sein, dass die Stoiker die Existenz des Embryo als eine φύσις-artige, nicht als eine seelische betrachtet haben (Plut. st. rep. 41; comm. not. 46). Aber in dieser φύσις des Embryo ist die durch die Zeugung übertragene Vernunftsubstanz latent vorhanden: nicht sie wird nun durch die περίψυξις dem Neugeborenen zugeführt, sondern die letztere bewirkt nur das, dass das vegetabilische Pneuma zu einem animalischen, dass der Embryo zu einem Lebewesen (ζῷον) wird. Dass er aber ein vernünftiges Lebewesen wird, das hängt gar nicht von der περίψυξις, sondern von der durch die Zeugung übertragenen Vernunftsubstanz ab. Durch die äussere Luft wird also dem Embryo nicht die Vernunft mitgeteilt, sondern nur der Lebensgeist, durch welchen er zu einem lebenden Wesen wird. Oder anders ausgedrückt: dem vegetabilischen Pneuma wird gar keine Substanz zugeführt, sondern es wird nur verwandelt, indem es durch den Eintritt der Luft in die Organe des Körpers zu einem atmenden, belebten, animalischen Pneuma wird. Obwohl bestimmte Zeugnisse dafür fehlen, so steht doch der Annahme gar nichts im Wege, dass die Theorie von der περίψυξις auch für die Tiere Geltung hat: auch der tierische Embryo ist nach stoischer Ansicht offenbar bloss φύσις und wird durch die περίψυξις ein ζῷον, d. h. ein beseeltes Wesen, erhält also durch die Luft genau dasselbe wie der menschliche. Stein hat sich allerdings bemüht, seine Lehre von der περίψυξις mit der von der Vererbung der Seele in Einklang zu setzen, indem er zugiebt, dass auch der Same pneumatisch sei und einen gewissen Grad von Vernunftsubstanz enthalte, sowie dass der Embryo, wenn gleich das seelische Pneuma (der Eltern) in ihm zur φύσις abgeschwächt sei, doch durch die innere Entwicklungsfähigkeit zum Vernunftwesen sich von der Pflanze und dem Tier unterscheide. Aber er durfte dann nicht sagen, dass der wesentlichste Teil der Seele erst mit der Luft eingeatmet werde; der wesentlichste Teil der Seele ist vielmehr im Embryo schon vorhanden, mag man nun denselben innere Entwicklungsfähigkeit oder latente Vernunft nennen, dies ist auf dem Boden des stoischen Materialismus, wo die Kraft an den Stoff gebunden ist, ziemlich einerlei. Also nicht durch Zuführung „neuen, reinen Pneumas“, sondern einfach durch die Einwirkung der äusseren Luft (Zeller III, 1, 196) wird die φύσις des Embryo zur ψυχή, aber erst zur animalischen, noch nicht zur vernünftigen.

3) Hiermit sind wir bei dem dritten Einwand angelangt. Nach stoischer Lehre ist ja auch das neugeborene Kind noch lange kein wirkliches Vernunftwesen, sondern wird es thatsächlich erst im Lauf der zwei ersten Hebdomaden, aber nicht etwa durch Mitteilung reinen Weltseelenpneumas, sondern durch Wahrnehmungen, Vorstellungen und Begriffe, aus welchen sich der λόγος bildet, und zwar sowohl insofern

er Denkinhalt (Ep. I, 9, 20 σύστημα ἐκ ποιῶν φαντασιῶν), als auch insofern er Denkkraft ist (D. L. 55; ecl. I, 317; plac. IV, 11 u. V, 24). Durch diese Erwägung wird es klar, dass die in dem Ausdruck θύραδεν etc. enthaltene Ansicht unter keinen Umständen einem Stoiker zugetraut werden kann: denn wollte man auch davon absehen, dass derselbe offenbar die Geburt als den Zeitpunkt der Mitteilung des Nus voraussetzt, so liesse sich doch die stoische Anschauung von der Bildung des Logos aus den Vorstellungen schlechterdings nicht als ein θύραδεν εἰςκρίνεσθαι bezeichnen. Dieselbe Erwägung muss aber auch gegen die Steinsche Auffassung der περίψυξις ins Feld geführt werden: auch durch die περίψυξις erhält der Mensch noch nicht den wesentlichsten Teil seiner Seele, sondern erst im Alter von 14 Jahren. Die Vernunft ist im Embryo latent vorhanden, in dem unmündigen Kinde unvollkommen, und zwar so unvollkommen, dass die Stoiker sie nicht einmal ein ἀγαθόν nennen wollten (Seneca ep. 124). Stein hat also die Bedeutung der περίψυξις in doppelter Hinsicht überschätzt, sofern er durch sie dem Menschen etwas mitgeteilt werden lässt, was er als Embryo schon besitzt (die latente Vernunft), resp. was er erst später bekommt (die aktuelle Vernunft).

Es liegt also durchaus kein Widerspruch darin, dass Chrysipp das ἦθος der menschlichen Seele schon durch die Zeugung bedingt sein lässt, während er doch andererseits sagt, dass die Seele erst durch die περίψυξις bei der Geburt entstehe (Plut. st. rep. 41). Der Traduzianismus der Stoa wird durch die Lehre von der περίψυξις in keiner Weise in Frage gestellt, so wenig als durch die Ansicht der Stoiker von dem himmlischen Ursprung der Seele (Zeller III, 1, 200[2]). Denn die Worte bei Cicero leg. I, 24 (animum esse ingeneratum a deo) beziehen sich nicht auf die Entstehung der einzelnen Seele, sondern des ganzen Menschengeschlechts[1]) (Wendland, Archiv für Gesch. d. Phil. 1888, I, 208[7]). Auch Stellen wie Seneca ep. 66, 12 („die Vernunft ist eine pars divini spiritus in corpus humanum mersa"; vergl. ep. 120, 15; 41, 5; 73, 16; ad Helv. 6, 7) darf man durchaus nicht in antitraduzianischem Sinne verstehen. Dabei muss man übrigens bedenken, dass die Stoiker aus einem praktischen Interesse, nämlich in der Absicht, jeden einzelnen seiner eigenen Gottentstammtheit zu vergewissern, zuweilen sich so ausdrücken konnten, als ob die Seele bei der Geburt direkt von Gott eingepflanzt werde, ohne dass sie deshalb dies als ihre wissenschaftliche Ueberzeugung kundgeben wollten.

Dasselbe gilt nun auch von den entsprechenden Aeusserungen Epictets. Wenn er I, 9, 13 die hochherzigen, aber lebensüberdrüssigen Jünglinge sagen lässt: „sind wir nicht συγγενεῖς τοῦ θεοῦ καὶ ἐκεῖθεν

[1]) Sonderbar ist die Aeusserung Steins (I, 116): „wie dieses Seelenpneuma in den ersten Menschen kam, lässt sich nur aus einem Akt göttlicher Willkür oder Bevorzugung begreifen". Willkür und Bevorzugung in dem Sinne, dass er auch anders hätte schaffen können, ist nicht die Sache des stoischen Gottes: vielmehr ist natürlich auch die Schöpfung des Menschengeschlechts durch die εἱμαρμένη von Anfang an „beschlossen" (wenn man so sagen darf), resp. spermatisch vorbereitet. Eine die Vernunft befriedigende Erklärung des Schöpfungs**hergangs** aber haben die Stoiker ebensowenig zu geben vermocht, als es die heutige Philosophie vermag und jede zukünftige vermögen wird.

ἐληλύθαμεν“, so ist man ebensowenig wie bei den Stellen aus Seneca genötigt, die Ansicht von der Präexistenz und direkten Einpflanzung der Seele darin zu finden: wenn man sie aber je darin finden wollte, so müsste man sie auf die Rechnung der Jünglinge, nicht des Epictet setzen. Uebrigens ist gerade aus dem genannten Kapitel die wahre Ansicht Epictets deutlich zu erkennen, dass er nämlich die Besamung mit der göttlichen Vernunft durch die Eltern und Vorfahren vermittelt denkt, wie denn auch Zeller (a. a. O.) diese Stelle Epictets als Beleg für seine Ansicht von der Vereinbarkeit des himmlischen Ursprungs mit dem Traduzianismus anführt. Noch deutlicher ist diese Ansicht Epictets ersichtlich aus I, 13, 3: „wir alle haben Zeus zum πρόγονος und sind τῆς αὐτῆς ἄνωθεν καταβολῆς“. Also Zeus ist unser aller Ahnherr, weil er den ersten Menschen ein Stück seines Wesens mitgeteilt hat, welches durch alle Geschlechter — natürlich nicht ohne die beständige Fortwirkung Gottes — sich fortpflanzt und erhält. Auch die Stelle II, 1, 17 ist durchaus nicht im Sinne der Präexistenz der einzelnen Seelen zu verstehen („was ist sterben? τὸ σωμάτιον δεῖ χωρισθῆναι τοῦ πνευματίου ὡς πρότερον ἐκεχώριστο“). Unter πνευμάτιον ist hier offenbar nichts anderes zu verstehen als die anima, der Lebensgeist: dieser schwindet mit dem Tod, wie er auch vor der Geburt mit dem Leib noch nicht verbunden war. Wie wenig gerade an dieser Stelle an eine präexistente Vernunftseele zu denken ist, zeigt insbesondere das Folgende, wo Epictet deutlich die Ansicht ausspricht, dass der Mensch mit dem Tode aufhöre. Wir kennen die Aeusserungen Epictets, wonach der Mensch eigentlich identisch ist mit dem vernünftigen Teil seines Wesens: hätte er unter dem Pneuma, das „vorher getrennt war“ vom Leibe, sich eine körperlose, aber doch ein individuelles Wesen bildende Vernunftseele gedacht, so hätte er auch sagen müssen, dass dieses Pneuma, und in demselben auch der Mensch, fortdauert nach dem Tode. Aber gerade daraus, dass er gar keine Miene macht, dem abgetrennten Pneuma ein individuelles, mit dem ἔσω ἄνθρωπος dieses leiblichen Lebens identisches Fortleben zuzuschreiben, geht unbedingt hervor, dass er auch unter dem vor der Geburt (oder Zeugung) vom Leib getrennten Pneuma nicht eine selbständig existierende Vernunftseele sich gedacht hat.

Nach alledem muss es als auffallend bezeichnet werden, dass Zeller, während er bereitwilligst zugiebt, dass Senecas Aeusserungen über die Gottverwandtschaft nicht von einem durch Posidonius vermittelten Einfluss Platos herzuleiten seien (III, 1, 201 Anm.), über Epictet das Urteil fällt, dass er die Grenzen der stoischen Metaphysik, welche von Seneca noch eingehalten werden, wirklich überschritten habe (III, 2, 236). Was speziell die Lehre von dem göttlichen Ursprung der Seele betrifft, so kann nicht geleugnet werden, dass Epictets Aeusserungen hierüber viel weniger den Schein des Unstoischen, Platonisierenden an sich tragen als die des Seneca. Insbesondere die Stelle ep. 102, 22: „ich werde den Körper hier, wo ich ihn gefunden habe, zurücklassen und mich den Göttern zurückgeben“, wird wohl kaum in der oben ausgeführten Weise erklärt werden können. Bei Seneca kann uns ja auch eine platonisierende Aeusserung nicht befremden, da anerkanntermassen deren gar viele in seinen Schriften sich finden; bei Epictet lässt sich aber keine einzige ausfindig machen,

die sich nicht ungezwungen aus den Voraussetzungen der stoischen Lehre erklären liesse.

5) Die Fortdauer der Seele.

Ueber die Ansicht der Stoiker von dem Schicksal der Seele nach dem Tod lauten die Nachrichten so mannigfaltig und verschiedenartig, dass es schwer, ja unmöglich scheinen möchte, die wahre Meinung der Stoa daraus zu erkennen. Der Unterschied der Meinungen selbst übrigens stellt sich, wenn man näher zusieht, als nicht so bedeutend heraus, und das Urteil Steins (I, 144 „die Nachrichten hierüber schwanken zwischen völliger Leugnung der Unsterblichkeit und vollem Glauben an individuelle Postexistenz") berührt die eigentliche Ansicht der Stoa nicht. Gerade jene beiden extremen Ansichten erweisen sich entweder als offenbare Abweichungen von der stoischen Lehre, oder aber sind sie in den betreffenden Stellen gar nicht zu finden. Wenn es z. B. bei Ps. Gal. 24 (Diels 613) heisst: „für unsterblich hielten die Seele Plato und die Stoiker", so ergiebt sich aus dem Folgenden ganz deutlich, dass der Verfasser sich des Unterschieds der stoischen von der platonischen Unsterblichkeit sehr wohl bewusst war und nur im Vergleich zu denen, welche die sofortige Vernichtung der Seele lehrten, die Stoiker unter die Vertreter der Unsterblichkeit rechnete. Es ist ja auch ganz klar, dass dem einen Berichterstatter die beschränkte Unsterblichkeit der Stoiker als Unsterblichkeit, dem andern aber als Sterblichkeit erschien, je nachdem er eben den Begriff der Unsterblichkeit streng und konsequent oder nur oberflächlich dachte. So ist es ganz bezeichnend für den christlichen Bischof Nemesius, dass er nicht bloss die Stoiker, sondern auch den Aristoteles zu denen zählte, welche die Seele für sterblich hielten (106): ihm galt natürlich jede noch so mässige Beschränkung des Fortlebens als Leugnung der Unsterblichkeit. Einzelne Angaben aber tragen den Stempel des Irrtums oder der Fälschung an der Stirne, wie z. B. Hippol. phil. 21 (Diels 571), wo mit offenbarer Freude der (vermeintliche) Widerspruch hervorgehoben wird, dass die Stoiker die Seele für „unsterblich" und doch für ein σῶμα gehalten haben. Auch die Lehre von der μετενσωμάτωσις, die dort den Stoikern imputiert wird, ist nichts anderes als eine bewusste oder unbewusste Verkehrung der allgemein stoischen Ansicht, dass nach dem Weltbrand sich alles bis aufs kleinste wiederholen, also auch jede Seele wieder in denselben Leib einziehen wird (Stein I, 150).

Wir haben nun aber allerdings auch authentische Aussprüche von Stoikern, welche die Unsterblichkeit der Seele im vollen Sinn behaupten, jedoch nur von solchen, deren Eklektizismus oder Heterodoxie bekannt ist, also von Seneca und M. Aurel, sowie von Posidonius und Genossen. Das Gleiche gilt von der anderen extremen Ansicht, dass nämlich die Seelen nach dem Tod gar nicht fortdauern, sondern mit dem Leib zugleich untergehen. Sicher ist diese Ansicht bezeugt nur von dem Stoiker Cornutus (ecl. I, 384 συναναιρεῖται ἡ ψυχὴ τῷ σώματι), und mit Recht erkennt darin Zeller (III, 2, 693) eine nicht unerhebliche Abweichung von der stoischen Lehre. Ausserdem gehört hierher die Notiz des Cicero (Tusc. I, 79) über Panätius, wonach derselbe aus der Thatsache der Entstehung der Seele geschlossen hat,

dass sie auch untergehe. An und für sich freilich wäre man nicht genötigt, hierin eine Abweichung des Panätius von der stoischen Lehre zu erblicken, denn auch dieser zufolge ist die Seele vergänglich (D. L. 156 φθαρτὴν δὲ εἶναι). Jedoch aus dem Zusammenhang der Darstellung Ciceros ergiebt sich, dass er wenigstens die Ansicht des Panätius als eine Abweichung von der zuvor gekennzeichneten Lehre der Stoa, d. h. als völlige Leugnung der Unsterblichkeit aufgefasst hat. Und allerdings, wenn Panätius die stoische Lehre von der Ekpyrose bezweifelte (nat. deor. II, 118), so fiel für ihn, da er einmal die Vergänglichkeit der Seele lehrte, die Hauptstütze der stoischen Annahme einer partiellen Fortdauer weg [1]).

Man sieht also, dass die beiden extremen Ansichten eigentlich nicht zur Lehre der stoischen Schule gehören, sondern nur bei einzelnen und zwar jüngeren Stoikern sich finden, welche sich damit bewusstermassen von der Anschauung ihrer Schule entfernen. Die eigentliche, allgemein geltende Ansicht der Stoiker geht vielmehr dahin, dass die Seelen zwar eine Zeitlang fortdauern, aber spätestens beim Weltbrand ihre Sonderexistenz verlieren, um dann bei der Erneuerung der Welt wieder und zwar in denselben Leibern zum Vorschein zu kommen. Innerhalb dieser Grenzen waren nun freilich die Ansichten im einzelnen verschieden: Kleanthes liess (nach D. L. 157) sämtliche Seelen, Chrysipp nur die der Weisen bis zum Weltbrand fortdauern. Ueber den Grund und die Bedeutung dieser Meinungsverschiedenheit lässt sich nichts Bestimmtes sagen. Inwiefern dieselbe mit dem „gröberen Materialismus" des Kleanthes zusammenhängen soll (Stein I, 146), ist nicht wohl einzusehen: mit demselben Recht könnte man daraus, dass Chrysipp nur die Seelen der Weisen fortdauern lässt, auf einen gröberen Materialismus des Chrysipp schliessen, insofern er dem ethischen Unterschied der Seelen eine so materialistische Folge gab. Im übrigen ist zu sagen, dass die Ansicht der Stoiker über das Schicksal der Seele nach dem Tod im einzelnen nicht genau bestimmt werden kann, nicht sowohl wegen der Unzulänglichkeit der Quellen, sondern deshalb, weil die Stoiker offenbar die ganze Frage als eine unwesentliche betrachteten. Ein ethisches Bedürfnis konnte ihnen die Unsterblichkeit nicht sein, da ja gerade dies das Eigenste, sozusagen das Heiligtum der stoischen Philosophie ist, dass der Mensch durch sich selbst zu vollkommener Glückseligkeit gelangen könne, und dass dieselbe in keiner Weise von der Dauer des Lebens abhänge. Das ethische Bedürfnis wäre aber auch durch die Annahme einer beschränkten Fortdauer nicht befriedigt worden [2]).

[1]) Nach Tusc. I, 18 ist übrigens die Ansicht des Panätius nicht ganz identisch mit der des Cornutus. Denn hier werden die Ansichten über das Schicksal der Seele in zwei Klassen geteilt: zur einen Klasse gehören diejenigen Philosophen, welche behaupten, es finde gar keine Trennung der Seele vom Leib statt, sondern die Seele gehe zugleich mit dem Leib unter; zur anderen Klasse gehören diejenigen, welche den Tod eine Trennung der Seele und des Leibes nennen. Hier giebt es wieder drei Möglichkeiten: entweder nimmt man an, die Seelen zerstreuen, d. h. verflüchtigen sich alsbald (Panätius), oder sie dauern lange Zeit fort (Stoiker), oder sie bleiben ewig (Plato).

[2]) Für einen grossen Teil der Menschen, nämlich für die in der Zeit unmittelbar vor dem Weltbrand lebenden, wäre die Fortdauer ohnehin nur kurz gewesen. Aber gerade dass solche Fragen, wie es scheint, von den Stoikern gar

um so weniger, als sich nicht mit Bestimmtheit sagen lässt, ob sie das Fortleben der Seele als individuell bewusstes, mit dem geistigen Leben im Diesseits zusammenhängendes gedacht haben, wie ja überhaupt die Herausbildung des Bewusstseinsbegriffs in eine verhältnismässig späte Zeit fällt (Siebeck, Gesch. d. Psych. II, 335 etc.). Wenn also die Stoiker ein Fortleben nach dem Tod behaupteten, so thaten sie es lediglich in Konsequenz ihrer physischen und metaphysischen Anschauungen, nicht aus ethischem Interesse. Dabei haben sie, wie auch sonst, in ausgedehntem Masse von den Vorstellungen des Volksglaubens Gebrauch gemacht, aber zweifellos einen ganz anderen Sinn damit verbunden. Wenn sie z. B. die Seelen der Abgeschiedenen zu Heroen und Dämonen werden lassen (D. L. 151), so denken sie sich darunter etwas wesentlich anderes als das mythusgläubige Volk, nämlich keine menschenartigen, persönlichen Wesen, aber auch nicht blosse Naturkräfte, sondern ein für unser modernes Denken völlig inkommensurables Gemisch aus persönlichen Wesen und unpersönlichen Potenzen.

Man darf deshalb die Berichte, nach welchen einzelne Stoiker sich zu der populären Ansicht über das Schicksal der Seelen nach dem Tod bekannten, nicht ernsthaft nehmen. Insbesondere ist es unglaublich, dass die Stoiker die Vorstellung von dem Aufenthalt der Seelen in der Unterwelt sich angeeignet haben. Die Stellen, die Stein aus Seneca beibringt (I, 149), beweisen durchaus nicht, dass derselbe an eine Unterwelt geglaubt hat. Ad Marc. 10, wo er übrigens nicht aus der stoischen Lebensanschauung heraus redet, ist von dem Leben nach dem Tod gar nicht die Rede, sondern von den Schmerzen und Widerwärtigkeiten des irdischen Lebens; ep. 117, 6 aber sagt Seneca keineswegs, dass die Stoiker die praesumtiones omnium, wie z. B. den allgemeinen Glauben an das Dasein von Göttern und an eine Unterwelt, einfach als wahr annehmen, sondern nur, dass sie in diesen populären Vorstellungen einen wahren Kern erblicken, ohne dass sie jedoch die äussere Einkleidung desselben rezipieren würden. Was speziell den allgemeinen Glauben an eine Unterwelt betrifft, so lässt Seneca denselben offenbar nur insofern gelten, als darin die Ahnung eines Fortlebens der Seele sich kundgiebt. Wenn vollends von einer Bestrafung der Seelen in der Unterwelt oder von einer Läuterung derselben nach dem Tod die Rede ist (Tertull. d. an. 54; Lact. instit. VII, 20 etc.), so beruhen diese Angaben entweder auf grobem Irrtum oder auf völliger Verkennung des wahren Sinnes, den die Stoiker damit verbanden: sie erblickten in diesen Mythen offenbar nur eine bildliche Einkleidung des Gedankens, dass die Guten stets belohnt, die Schlechten unfehlbar bestraft werden, nämlich innerhalb dieses irdischen Lebens durch innere Seligkeit oder Unseligkeit. Die Schilderung Senecas (ad Marc. 25, 1) darf man nicht als Gegenbeweis anführen, da er sich hier unverkennbar in den Anschauungen des durchaus unstoischen somnium Scipionis bewegt, dessen überschwengliche Schilderung der Insel der Seligen weit abliegt von der kahlen und nüchternen Ansicht der Stoiker von einem stofflichen Fortleben der Seele. Die Vorstellung von einem Aufenthalt der Seelen in der Unterwelt ist innerhalb der stoischen Physik ganz

nicht erörtert oder zu bestimmter Entscheidung gebracht wurden, beweist, dass ihnen die ganze Sache nicht am Herzen lag.

undenkbar: galten den Stoikern doch die zwei höheren στοιχεῖα, welche die Substanz der Seele bilden, als von Natur nach oben strebend [1])! Zudem gab die stoische Ethik zu der Vorstellung von einer Bestrafung der Schlechten nach dem Tod so wenig eine Veranlassung wie zu der von einer Belohnung der Guten. Wenn doch die Stoiker hin und wieder von einem Hades geredet haben, so war das nichts weiter als eine an die populäre Vorstellung sich anpassende Umschreibung des Sterbens oder Nichtmehrseins. So spricht Epictet von einer κάθοδος εἰς ᾅδου (II, 6, 18; III, 26, 4; M. Aurel VI, 47), erklärt aber III, 13, 15 ganz unumwunden: „es giebt keinen Hades, keinen Acheron, keinen Kokytos und Pyriphlegethon, sondern alles ist voll von Göttern und Dämonen". Es ist dies gewiss ein lehrreiches Beispiel davon, wie die Stoiker ungeniert die mythischen Vorstellungen des Volkes anwenden, ohne auch nur im geringsten denselben Glauben zu schenken [2]). In Wahrheit glaubten die Stoiker weder an eine Unterwelt noch an eine Insel der Seligen, sondern ihre Ansicht war, dass die Seelen in der Luft sich aufhalten bis zu ihrer früher oder später erfolgenden Auflösung in das All.

Die Frage, wo, nach stoischer Ansicht, die abgeschiedenen Seelen sich aufhalten, ist übrigens schwer zu entscheiden. M. Aurel (IV, 21) sagt einfach, dass die Seelen εἰς τὸν ἀέρα versetzt werden, ohne näher anzugeben, ob er die untere oder obere Luftregion meint. Ebenso unsicher ist es, was man unter dem περιέχον (Euseb. XV, 20; Diels 471) zu denken hat. Deutliche Angaben über den Wohnsitz der abgeschiedenen Seelen enthalten dagegen die Stellen Sext. IX, 71 etc. und Tusc. I, 43. An der ersteren Stelle heisst es, dass die Seelen ihrer Natur entsprechend (λεπτομερεῖς γὰρ οὖσαι καὶ οὐχ ἧττον πυρώδεις ἢ πνευματώδεις) nach den ἄνω τόποι entschweben. Näher wird die Region bezeichnet als ὁ ὑπὸ σελήνην τόπος, wo sie wegen der Reinheit der Luft eine grössere Zeit (nämlich als auf der Erde) zur Existenz erhalten, indem sie sich, wie die übrigen Gestirne, von der Ausdünstung der Erde nähren. Jedoch auch diese Sextusstelle bietet der Erklärung grosse Schwierigkeiten, vor allem die rätselhaften Worte ἔκσκηνοι γοῦν ἡλίου γενόμεναι, mit deren Deutung sich Hirzel (II, 141 etc.) viele Mühe gegeben hat. Zuerst glaubte er dieselben auf die Präexistenz der Seelen, ihre Herkunft aus Gott beziehen zu müssen, entschied sich aber schliesslich dafür, das ἡλίου zu streichen und ἔκσκηνοι γενόμεναι zu übersetzen „den Leib verlassen habend". Diese Konjektur hat entschieden etwas für sich; vielleicht stand statt ἡλίου ursprünglich τοῦ βίου [3]), in diesem Falle müsste man nicht zu dem Gewaltmittel der Streichung greifen. So würde also der Ausdruck nichts anderes bedeuten, als dass das Wohnen unter dem Monde auf das irdische Leben folgt. Man kann denselben aber auch anders erklären, nämlich entweder modal, „indem sie nun von der Sonne ausgeschlossen bleiben" (weil ihre Substanz doch nicht so rein ist, dass sie in der Region der

[1]) Sext. IX, 71 οὐδὲ τὰς ψυχὰς ἔνεστιν ὑπονοῆσαι κάτω φερομένας.

[2]) Stein citiert als Beleg dafür, dass die Stoiker sich bis zur Konzession einer Unterwelt herbeiliessen, neben anderen Stellen auch „Epict. Diss. XIII, 3" (soll wohl heissen III, 13). Jedoch gerade an dieser Stelle leugnet Epictet die Existenz einer Unterwelt. Es wäre mir interessant, die Stelle in Epictets Dissertationen zu erfahren, in welcher er seinen Glauben an eine Unterwelt bekennt.

[3]) Der Ausdruck wäre dann allerdings pleonastisch.

Sonne — denn so ist jedenfalls das ὑπό des Sextus wie das sub lunam des Tertullian c. 54 zu verstehen — leben könnten) oder temporal, „solange sie nun von der Sonne ausgeschlossen bleiben", d. h. bis zu ihrer Auflösung beim Weltbrand. Wäre diese letzte Fassung richtig, so läge es allerdings, wie Hirzel aus anderen Gründen vermutet hat, nahe, die bei Sextus vorgetragene Ansicht auf Kleanthes zurückzuführen, der ja die Sonne für das Hegemonikon der Welt erklärt, folglich auch den Weltbrand als Auflösung in das Sonnenfeuer gedacht hat [1]). Dass die Seelen nicht ewig in dieser Mondregion bleiben, geht aus dem πλείονα χρόνον hervor: somit kann man nicht anders annehmen, als dass der Stoiker des Sextus eine spätere Auflösung der Seele, offenbar beim Weltbrand, vorausgesetzt hat. In jedem Fall stimmt die Darstellung bei Sextus nicht überein mit der bei M. Aurel IV, 21: nach dieser bleiben die in die Luft versetzten Seelen ἐπὶ ποσόν unaufgelöst, machen aber dann in derselben Luftregion eine Wandlung und Auflösung durch, indem sie in den λόγος σπερματικὸς τῶν ὅλων aufgenommen werden, wodurch sie den nachkommenden Seelen Platz machen. M. Aurel lehrt also hier eine Aufnahme der Seelen in den Logos des Alls schon vor der Ekpyrose, wahrscheinlich aber setzt er dabei gar keine nachfolgende Ekpyrose voraus, wie er ja auch X, 7 es unentschieden lässt, ob das All periodenweise in Feuer sich auflöst oder in immerwährendem Wechsel sich erneuert. Unvereinbar ist die Darstellung bei Sextus aber auch mit der des Cicero in Tusc. I, 42 und 43. Vor allem wird hier ausdrücklich gesagt, wovon bei Sextus keine Silbe steht, dass nur diejenige Seele, welche unverdorben blieb und sich selbst gleich, in jene höheren Regionen sich erhebt. Diese werden aber so beschrieben, dass sie sich mit dem bei Sextus den Seelen zugewiesenen Ort durchaus nicht decken: während es bei Sextus heisst, dass die Seelen unter dem Monde in den Ausdünstungen der Erde ihre angemessene Nahrung haben gleich den übrigen Gestirnen, sagt der Stoiker Ciceros, dass das die Erde unmittelbar umgebende caelum feucht und finster sei wegen der exhalationes terrae. Die Seele muss also diese Region überwinden und durchdringen zu den aus dünnem Pneuma (anima) und gemässigter Sonnenglut gemischten Feuern, welche ihrer Substanz ähnlich sind. Diese ignes werden nun allerdings mit den astra identifiziert, und es wird gesagt, dass die Seele dort dieselbe Nahrung zu sich nehme wie die Gestirne; aber nach dem Vorangegangenen kann diese Nahrung jedenfalls nicht in der ἀναθυμίασις ἀπὸ γῆς bestehen. Endlich während nach Sextus der Aufenthalt der Seelen unter dem Monde nur eine beschränkte, wenn auch lange Zeit dauert, wird bei Cicero der Aufenthalt derselben in der Region der astra unzweideutig als ein definitiver, ewiger beschrieben und ganz in der Weise des somnium Scipionis (und Seneca ad Marc. 25) [2]) als Zustand seligen Schauens und Geniessens geschildert

[1]) Gegen die Vermutung Hirzels, dass Posidonius die Quelle sei, spricht der Umstand, dass dieser die Substanz des Mondes wegen seines ἀερομιγές für nicht ἀκήρατος erklärt hat (plac. II, 30; Diels 361; vergl. mit ecl. I, 219), während bei Sextus gerade die Luft in der Region des Mondes rein genannt, und dieser selbst den übrigen ἄστρα — abgesehen von der Sonne — als völlig ebenbürtig zur Seite gesetzt wird.

[2]) Uebrigens stimmt auch die Darstellung Senecas a. a. O. trotz aller Aehnlichkeit nicht ganz mit der des Cicero: zwar die excelsa, zu welchen sich nach

(insistit et finem altius se ecferendi facit). Für die Annahme eines Weltbrandes, mit dem jene ganze Herrlichkeit auf einmal ein Ende finden würde, ist in dieser Darstellung kein Raum vorhanden. Dieselbe trägt meines Erachtens ein offenbar platonisches Gepräge: das Unstoische der ganzen Anschauung erkennt man noch besonders an dem Gedanken, dass dieser Seligkeit diejenigen in vorzüglichem Masse gewürdigt werden, die schon auf Erden „mit der Schärfe des Denkens das die Erde umfliessende Dunkel zu durchdringen begehrten“, sowie daran, dass die cupiditates als etwas aus der Verbindung der Seele mit dem Körper notwendig Entstehendes bezeichnet werden. — Eine Verquickung stoischer und pythagoreischer Gedanken scheint vorzuliegen in der Ansicht, welche Plutarch, ohne Nennung ihrer Vertreter, berichtet (non posse suav. 31), und die dahin geht, dass die Seelen lange Zeiträume hindurch bald auf der Erde bald im Himmel sich aufhalten, bis sie zugleich mit dem Kosmos sich auflösen εἰς πῦρ νοερὸν ἀναφθεῖσαι. Dieser letztere Ausdruck wie überhaupt die Vorstellung der Ekpyrose ist zweifellos stoisch: der Stoa fremd ist dagegen sowohl der Gedanke einer Seelenwanderung (im obigen Sinne) als auch die subjektivistische Ausmalung des Fortlebens als eines seligen Schauens „vieler schöner, grosser und göttlicher Dinge“.

Aus dem Bisherigen ersieht man zur Genüge, dass es unmöglich ist, die stoische Eschatologie im einzelnen genau zu bestimmen. Es scheint vielmehr, dass in diesem Punkte der einzelne Stoiker durch das Dogma seiner Schule wenig gebunden war, sondern seinen individuellen Anschauungen und Phantasien den weitesten Spielraum gewähren durfte. Dies liegt ja auch in der Natur der Sache und kann uns gerade bei der Stoa am allerwenigsten wundern, weil in ihrem System die Ansicht von dem Schicksal der Seele nach dem Tod keine prinzipielle Bedeutung hatte. Immerhin muss uns gegenüber dem bunten Wirrwarr von Ansichten, den wir bis jetzt gefunden haben, wohlthuend berühren die bestimmte und saubere Scheidung der verschiedenen Möglichkeiten, welche uns bei den eklektischen Stoikern, Seneca und M. Aurel, entgegentritt.

Der letztere äussert sich über das Schicksal der Seele nach dem Tod meistens so, dass er sich zu keiner Ansicht bekennt, sondern verschiedene Möglichkeiten offen lässt. Dabei lassen sich deutlich zwei Gruppen von Disjunktionen unterscheiden.

Erste Gruppe: a) auf dem Standpunkt der Atomenlehre ist nur denkbar der σκεδασμός der Seele. Ausdrücklich wird diese Ansicht an die Atomenlehre geknüpft, also ausserhalb des Bereichs der stoischen Lehre gestellt VII, 32; VI, 4 und 24. Wenn M. Aurel auch zuweilen ungenau, statt von dem σκεδασμός der Atome, von dem σκεδασμός der στοιχεῖα (ganz wie von der τροπή der στοιχεῖα) spricht (X, 7) oder von dem σκεδασθῆναι des συγκριμάτιον (VIII, 25), so will er doch offenbar mit dem Ausdruck σκεδασμός nicht eine stoische, sondern die epikureische

Seneca die Seele erhebt, werden von den ignes bei Cicero nicht wesentlich verschieden sein, denn auch Seneca denkt sich die Seele in der Region der Gestirne (vicinorum siderum . . .); auch das Leben daselbst wird ganz ähnlich beschrieben. Dagegen spricht Seneca von einem kurzen Aufenthalt in der unteren Luftregion zum Zweck der expurgatio, während nach Cicero die Seele diesen crassus atque concretus aër mit der denkbar grössten Geschwindigkeit durchschneidet.

Ansicht bezeichnen. Allerdings hat nach Tusc. I, 42 und dem von Diels (proleg. 199) citierten Varronischen Fragment die Theorie von der Zerstreuung der Seele, sei es nun, dass dieselbe sofort nach dem Tod oder erst später erfolgend gedacht wird, auch in der Stoa ihre Vertreter gefunden. Es lässt sich auch in der That kein Grund denken, warum die Auflösung der Seele in den Logos des Alls, wenigstens wenn dieselbe (wie z. B. nach M. Aurel IV, 21) vor der Ekpyrose stattfindet, nicht auch ein dissipari sollte genannt werden können. Doch M. Aurel hat unverkennbar den Ausdruck σκεδασμός, als spezifisch epikureisch, zur Bezeichnung einer nicht stoischen Anschauung angewendet.

b) Auf dem (stoischen) Standpunkt der ἕνωσις sind zwei Fälle möglich, α) die σβέσις, die Vernichtung der Seele im Augenblicke des Todes (V, 33; VII, 32; VIII, 25; XI, 3). Diese Ansicht, welche auch Cicero erwähnt (Tusc. I, 18), wurde, wie wir bereits sahen, von dem Stoiker Cornutus vertreten. β) Der zweite Fall auf dem Standpunkt der ἕνωσις wird von M. Aurel gewöhnlich μετάστασις genannt (V, 33; VII, 32; VIII, 25). Nach IV, 21 besteht die μετάστασις darin, dass die Seelen in die Luft versetzt werden, offenbar nicht in die untere, sondern in die obere, ätherische Luftregion, sonst könnte ja nicht wohl von einer Entrückung die Rede sein. Dieses μεταστῆναι ist nicht verschieden von dem συμμεῖναι, welches XI, 3 als dritte Möglichkeit neben σβέσις und σκεδασμός (die Reihenfolge dieser beiden ist wechselnd) genannt wird. Auch dies geht hervor aus IV, 21, wo von den in die Luft entrückten Seelen gesagt wird, dass sie ἐπὶ ποσόν unaufgelöst verharren (συμμείνουσι). Nachdem sie in dieser Weise eine Zeitlang „existiert“ haben, werden sie aufgenommen in die σπερματικοὶ λόγοι des Kosmos (VI, 24; IV, 21 εἰς τὸν τῶν ὅλων σπερμ. λόγον; X, 7 εἰς τὸν τοῦ ὅλου λόγον). Diese Aufnahme in den Logos des Alls nennt er ein μεταβάλλειν καὶ χεῖσθαι καὶ ἐξάπτεσθαι der Seelen. Also ein ἐξάπτεσθαι, eine Auflösung in Feuer geht mit den Seelen vor sich, ob man nun die periodische Weltverbrennung oder die immerwährende Erneuerung der Welt annimmt: dasselbe, was im Falle der Weltverbrennung mit allen Seelen zumal geschieht, vollzieht sich im anderen Falle an den einzelnen Seelen nacheinander. Dass dies die Ansicht M. Aurels war, erhellt auch aus VI, 4, wo, mit Weglassung der σβέσις, als die einzige auf dem Standpunkt der ἕνωσις denkbare Möglichkeit das ἐκθυμᾶσθαι (= ἐξάπτεσθαι) der Seelen bezeichnet wird. Was IV, 21 ein μεταβάλλειν der Seele genannt wird, das heisst X, 7 eine τροπή, welche, wie dort die μεταβολή, mit der Aufnahme in den λόγος σπερματικός gleichbedeutend ist. In welchem Verhältnis steht nun aber die μετάστασις zu der τροπή oder der Aufnahme in den Logos? sind darunter zwei verschiedene Fälle zu verstehen? Keineswegs, sondern der zweite Fall auf dem Standpunkt der ἕνωσις wird von M. Aurel entweder μετάστασις oder συμμεῖναι oder τροπή etc. genannt: wenn er von μετάστασις und συμμεῖναι redet, so hat er dabei die der Aufnahme in den Logos des Alls vorangehende selbständige Existenz der Seelen im Auge, wenn von τροπή etc., so denkt er an das endgültige Los der Seelen, welchem gegenüber die Zeit der selbständigen Existenz in der Luft, mag sie auch lang sein, doch als belanglos verschwindet. Die Richtigkeit dieser Auffassung wird bestätigt dadurch, dass niemals die genannten Begriffe (μετάστασις, συμμεῖναι, τροπή, Aufnahme in den Logos) neben-

einander vorkommen, sondern nur abwechselnd miteinander, und zwar entweder, unter Weglassung der σβέσις, als Gegensatz zum σκεδασμός, oder, unter Weglassung von σκεδασμός, als Gegensatz zur σβέσις, oder endlich als Gegensatz zu beidem.

Zweite Gruppe: Deutlich hebt sich von der ersten Gruppe ab eine andere Art der Disjunktion, die, zwar nur an zwei Stellen sich findend (III, 3 und VIII, 58), von ganz anderen Gesichtspunkten beherrscht ist. Hier wird nur zwischen zwei Möglichkeiten die Wahl gelassen, zwischen ἀναισθησία oder ἕτερος βίος (III, 3), resp. ἄλλο ζῷον (VIII, 58): der massgebende Gesichtspunkt ist also hier die Empfindung und das Bewusstsein. Unter den Begriff ἀναισθησία fallen nun aber nicht etwa bloss die beiden ersten Fälle der ersten Gruppe (σκεδασμός und σβέσις), sondern auch der dritte Fall (μετάστασις). Wenigstens geht es durchaus nicht an, unter der συμμονή der Seelen in der Luft dasselbe zu verstehen, was M. Aurel mit den Ausdrücken ἕτερος βίος und ἀλλοῖον ζῷον bezeichnet. Auch wenn er unter der ersteren ein wirklich bewusstes, persönliches Leben verstanden hätte, was sehr unwahrscheinlich ist, so wäre dasselbe doch nur als Fortsetzung des irdischen zu denken, während der Ausdruck ἕτερος βίος offenbar auf einen Wechsel des Bewusstseins hinweist (ἀλλοιοτέραν αἴσθησιν κτήσῃ). Ueberdies erklärt M. Aurel die συμμονή ausdrücklich als nur eine Zeitlang dauernd, während der ἕτερος βίος (wenn auch in oftmaligem Wechsel der Individualität) ein endloses Leben ist (τοῦ ζῆν οὐ παύσῃ). Diese zweite Gruppe eschatologischer Aeusserungen trägt also ein offenbar unstoisches, pythagoreisches Gepräge. Uebrigens verhält sich M. Aurel allen diesen Möglichkeiten gegenüber skeptisch: im innersten Grunde ist ihm die stoische Ansicht von der Endlichkeit des Lebens und der sofortigen oder späteren Vernichtung der Sonderexistenz am meisten sympathisch. Dies ersieht man daraus, dass er da, wo er nicht in der Form der Disjunktion, sondern in einfacher, bestimmter Weise von dem Schicksal der Seele nach dem Tod redet, nie von einem seligen Fortleben spricht, sondern nur von einem Aufhören des Lebens, höchstens von einem kurzen Fortleben bis zur Auflösung in das All. Der Tod ist nichts anderes als λύσις τῶν στοιχείων (II, 17; XII, 24); diese φυσικὴ λύσις soll man gelassen erwarten (V, 10; vergl. IX, 3: „erwarte die Stunde, wo deine Seele aus dieser Umhüllung herausfällt"). Wenn M. Aurel den Tod ein μεταβάλλειν καὶ διαλύεσθαι εἰς τὰ στοιχεῖα nennt (VIII, 18; IV, 5), so ist man zwar nicht genötigt anzunehmen, dass er diese Auflösung als sofort nach dem Tod erfolgend gedacht hat; aber immerhin ersieht man daraus, dass er auf den Zwischenzustand der Seele (zwischen Tod und Aufnahme in den Logos des Alls) keinen grossen Wert gelegt hat. Es kann uns deshalb nicht wunder nehmen, wenn er an vielen Stellen sich so ausspricht, als ob mit dem Tod das eigentliche Leben des Menschen, und zwar auch sein geistiges Leben, vollständig aufhöre. Jedem, sagt er II, 4, ist eine bestimmt begrenzte Frist des Lebens gegeben, dieselbe kommt nicht mehr zurück: wer also diese nicht benutzt zur inneren Klärung (εἰς τὸ ἀπαιθριάσαι), der gelangt nie mehr zum wahren Leben. Wie lange einer auf Erden lebt, darauf kommt gar nichts an: der πολυχρονιώτατος verliert dasselbe wie der τάχιστα τεθνηξόμενος (II, 14), nämlich eben das, was er im letzten Augenblick sein eigen nennt. Dass auch das geistige Leben, das Denken, wie das

Empfinden und Wollen, mit dem Tod aufhört, sagt er ausdrücklich in der schon wiederholt erwähnten Stelle VI, 28 (vergl. IX, 21: ἐνεργείας ἀπόληξις, ὁρμῆς καὶ ὑπολήψεως παῦλα). Noch stärker drückt er sich aus XII, 21: „μετ' ὀλίγον οὐδεὶς οὐδαμοῦ ἔσῃ οὐδὲ τούτων τί, ἃ νῦν βλέπεις." Hier scheint er eine völlige Vernichtung, eine σβέσις zu lehren; doch das Folgende zeigt, dass er nur das Aufhören der individuellen Existenz meint, nicht der stofflichen: der Mensch muss, wie alles in der Welt, vergehen, damit aus seinen στοιχεῖα etwas anderes werde (ganz so Epictet III, 24, 92 etc. „du wirst nicht mehr sein, ἀλλ' ἄλλο τι, οὗ νῦν ὁ κόσμος χρείαν ἔχει"). Es ist aber klar, dass im letzten Grunde auch dieses Fortleben der Bestandteile des Menschen in anderen Dingen und Wesen der Welt nichts anderes ist als eine σβέσις: wenn auch seine Bestandteile nicht erlöschen, so erlischt doch der Mensch selbst als diese individuelle Einheit von geistigem Pneuma und grobem Stoff. Darum kann M. Aurel das Sterben auch geradezu ein ἀπεσβηκέναι nennen (XII, 5). An der genannten Stelle erörtert er die Frage, ob es mit der Güte der Götter sich vereinigen lasse, dass nicht einmal die wahrhaft guten und frommen Menschen aus dem Tod wieder erstehen, sondern für immer erlöschen. Er bejaht diese Frage in echt stoischer Weise, indem er sagt, wenn dies möglich und gut wäre, so hätten es die Götter sicherlich so eingerichtet. Uebrigens lässt er durchscheinen, dass eine Wiedererstehung der Guten immerhin stattfinden könnte. Dies ist jedoch, von dem ἕτερος βίος abgesehen, die einzige Stelle, an welcher M. Aurel etwas von einer Hoffnung auf ein persönliches Fortleben nach dem Tod (jedoch nur für die Guten) verrät. In der Hauptsache aber beruhigt er sich als echter Stoiker vollständig bei dem Gedanken an die Endlichkeit des eigenen Ich. Ich kann deshalb dem Urteil Zellers (III, 1, 202[1]), dass, wenn Seneca und M. Aurel sich über das Fortleben nach dem Tod wieder zweifelhaft zu äussern scheinen, dies nur κατ' ἄνθρωπον geredet sei, um die Todesfurcht für alle Fälle zu bannen, nicht beipflichten. Vielmehr was den letzteren betrifft, so erwähnt er die Möglichkeit ewigen Fortlebens nur aus theoretischer Gewissenhaftigkeit, nicht weil seine innersten Herzenswünsche in dieser Richtung sich bewegen würden.

Seneca steht hinsichtlich der Frage nach der Fortdauer der Seele im wesentlichen auf demselben Standpunkt wie M. Aurel, nur dass allerdings bei ihm der Gedanke, dass es vielleicht doch nach dem Tod ein besseres, ja seliges Leben geben könnte, viel häufiger und bestimmter auftritt als bei jenem. Jedoch wenn er auch zuweilen sich so äussert, als ob er selbst an ein ewiges, seliges Leben glauben würde, so namentlich ad Marc. 24, 5 (melioris nunc status est) und 25, 1 etc., so ist zu bedenken, dass diese Aeusserungen hauptsächlich in Trostschriften sich finden[1]), wo er sich mit der bekannten Elastizität seines Geistes, in dem Bestreben, den Trost für alle Fälle wirksam zu machen, zum Interpreten von Anschauungen macht, die ihm durchaus nicht feststehen. Seine wahre Ansicht hierüber spricht er aus ep. 102, 2, wo er sagt, die Unsterblichkeitshoffnung sei eine res gratissima, die jedoch von grossen

[1]) Auch der 63. Brief, an dessen Schluss sich die Worte finden: „fortasse . . . quem putamus periisse, praemissus est", ist ein Trostschreiben an Lucilius aus Anlass des Todes eines Freundes. Ebenso der 93. Brief, wo er übrigens nur die Worte des Sokrates in der Apologie, nicht seine eigene Ansicht wiedergiebt.

Männern mehr versprochen als bewiesen werde; ja er nennt sie geradezu einen schönen Traum. Auch ep. 86, 1 ist das persuadeo mihi (dass Scipios Geist in den Himmel zurückgekehrt sei) nicht der Ausdruck einer wirklichen Ueberzeugung, sondern bedeutet nur, dass er überwältigt von der Erinnerung an den grossen Mann — er schreibt den Brief in der villa Scipionis — sich unwillkürlich dem Glauben hingeben müsse, derselbe lebe fort im Himmel. Ausserdem finden sich etliche Aeusserungen, in welchen er rein objektiv und theoretisch, in der Weise M. Aurels, die Möglichkeit eines individuellen Fortlebens nach dem Tod statuiert. So sagt er vom Tod „aut finit nos aut transfert" (prov. 6, 6); der Tod ist aut finis aut transitus (ep. 65, 24): denselben Sinn hat die Disjunktion (ep. 24, 18): mors aut consumit nos aut exuit. Man könnte nun versucht sein, den transitus des Seneca mit der μετάστασις des M. Aurel zu identifizieren, so dass derselbe also nur die Versetzung in die Luft oder den Uebergang in den Logos des Alls bedeuten würde, womit M. Aurel, wie wir sahen, den Begriff eines besseren und vollends eines ewigen Lebens nicht verbindet. Jedoch es deutet alles darauf hin, dass Seneca unter diesem transitus ein wirkliches, persönliches Fortleben, also den ἕτερος βίος M. Aurels verstanden hat; denn ep. 71, 16 unterscheidet er deutlich den melior status von der Auflösung in das All (naturae suae remiscebitur et revertetur in totum). Also die Aufnahme ins All ist dem Seneca nicht ein melior status, sondern offenbar identisch mit dem finis. In dem Wort finis fasst Seneca sämtliche drei Fälle der ersten Gruppe M. Aurels zusammen, und es ist dies sehr bezeichnend für seinen Standpunkt in der ganzen Frage. Ob Zerstreuung oder Erlöschen oder Verwandlung in das All, das gilt ihm gleich, es bedeutet ihm eben das Aufhören des (individuellen) Lebens. Ein Interesse hat für ihn nur die Frage, ob Aufhören des Lebens oder Fortsetzung desselben. Hierin hat er, nach unserer heutigen Anschauung, offenbar ganz recht: er hat das Problem mehr von der subjektiv-praktischen, als von der objektiv-theoretischen Seite angefasst und unleugbar unter allen Stoikern die Kardinalfrage, um die sich's dabei handelt, am schärfsten erkannt. Darum kann er sagen (ep. 76, 25): „wenn anders die von den Körpern getrennten Seelen bleiben, so ist der Zustand nach dem Tod glücklicher als hier auf Erden;" ebenso ep. 65, 24: „wenn transitus, so werde ich[1]) jedenfalls nirgends so beengt sein wie hienieden." Eben diesen Gesichtspunkt, dass der Zustand der Seele nach dem Tod ein Zustand des Glückes und zwar erhöhten, resp. vollkommenen Glückes sei, vermisst man bei den Aeusserungen anderer Stoiker (auch des M. Aurel) über das Fortleben der Seele, woraus man mit Recht schliesst, dass sie dasselbe nicht als wirklich bewusstes, persönliches dachten, beziehungsweise das Problem, um das sich's dabei handelt, noch gar nicht erfasst hatten[2]).

Jedoch so gewiss Seneca dieses Problem klar erkannt hat, so gewiss er an verschiedenen Stellen sich so äussert, als ob er schwanke zwischen der Annahme der Vernichtung der Persönlichkeit und ihrer

[1]) Er denkt sich also eine Fortsetzung des Selbstbewusstseins.

[2]) Die Ausnahmestellung, welche Seneca innerhalb der Stoa in dieser Hinsicht einnimmt, hängt vielleicht mit dem bei den christlichen Kirchenlehrern so scharf hervortretenden Unterschied der hellenischen (mehr objektiv-theoretischen) und der abendländischen (mehr subjektiv-praktischen) Geistesrichtung zusammen.

Fortdauer, so ist doch gar kein Zweifel darüber, dass er sich weit mehr der ersteren Ansicht zugeneigt hat. Dass er den Tod als das Aufhören des Lebens darstellt, das ist bei ihm das gewöhnliche, und eines der wichtigsten Themata bildet fast in allen seinen Schriften die Ausführung des Gedankens, dass dieses Aufhören des Lebens etwas durchaus Natürliches und nicht im geringsten ein Uebel sei (tranq. vit. 11, 4 reverti unde veneris, quid grave? ep. 77, 12 eo ibis, quo omnia sunt; ep. 54, 4 mors est non esse, also so wenig ein Uebel als das nondum esse; ep. 99, 30 und ep. 77, 11 non eris, nec fuisti; ep. 36, 9 der Tod hat kein incommodum: esse enim debet aliquis, cujus sit incommodum; ebenso ep. 99, 30: es giebt kein Gefühl eines Uebels für den, der nullus ist). Wie sehr dies die eigentliche, jedenfalls weitaus vorwiegende Ansicht Senecas ist, zeigt sich namentlich auch daran, dass er selbst in den Trostschriften, oft kurz vor oder nahe solchen Aeusserungen, die ein ewiges, seliges Fortleben statuieren, diejenigen Trostgründe beibringt, welche, das Aufhören des Lebens voraussetzend, den echten Geist der Stoa atmen. So tröstet er die Marcia (11, 2), der er später die weitgehendsten Hoffnungen eröffnet hinsichtlich ihres verstorbenen Sohnes, durch den Hinweis darauf, dass der Tod — und zwar nicht etwa als Uebergang zu einem besseren Leben, sondern als Ende des Lebens — ein unerbittliches Gesetz der Natur sei (vergl. ad Helv. 13, 2; nat. quaest. VI, 32, 12); 19, 4 durch den Gedanken, dass der Tod das Ende alles Uebels sei und dass die Gestorbenen kein Uebel mehr treffe; 24, 1 mit dem höchsten und edelsten Trostgrund, den die Stoa bot, dass, wer seine Erdenzeit gut benutzt hat, d. h. zur Tugend und inneren Freiheit gelangt ist, lange genug gelebt hat, weil er geistig unsterblich und den Göttern gleich geworden ist. Von dieser geistigen Unsterblichkeit redet Seneca auch sonst öfters, z. B. ep. 93, 4 etc., namentlich brev. vit. 15. Die an die christliche Sprache so sehr anklingenden Bezeichnungen des Todes als pax aeterna, alta requies und securitas (Marc. 19, 4 u. 6; ep. 54, 5; ep. 30, 11) haben keinen anderen Sinn als den, dass der Tod das Ende aller Uebel sei (siehe besonders nat. quaest. VI, 32, das ganze Kapitel). Als interessant sei noch erwähnt die Stelle ep. 36, 10, wo Seneca ausdrücklich erklärt, dass bei der Wiederverleiblichung nach dem Weltbrand eine Kontinuität des Bewusstseins nicht stattfinde. Zugleich ersieht man aus dieser Stelle deutlich, dass er das stoffliche Fortleben der Seele, ihre Auflösung ins All nicht als Leben angesehen hat.

Somit ist das Urteil Steins durchaus nicht zutreffend, dass dem Seneca die Unsterblichkeit wohl metaphysisch zweifelhaft, aber ethisch unentbehrlich gewesen sei (I, 196). Seneca giebt sich vielmehr alle Mühe, den Glauben an eine Fortdauer sich und andern entbehrlich zu machen. Wenn er auch nicht der charakterfeste und überzeugungsgewisse Stoiker war, dass man aus seinen Aeusserungen über das Schicksal der Gestorbenen den Eindruck eines mit dem Gesetz der Endlichkeit wirklich versöhnten Gemütes bekäme, so muss man doch sein redliches Bestreben, sich mit dem Geist der Stoa zu durchdringen und durch ihre Grundsätze zu stählen, anerkennen, um so mehr, als er gar manchmal in ungeheuchelter Demut bekennt, dass er noch weit von dem Ideal des Weisen entfernt sei.

Während nun aber Seneca und M. Aurel die persönliche Fortdauer nach dem Tod immerhin als eine, wenn auch entfernte, Möglichkeit im Auge behalten haben, hat Epictet darauf vollständig verzichtet. So lautet im wesentlichen auch Zellers Urteil (III, 1, 746), indem er freilich zugleich es ausspricht, dass Epictets Ansicht über das Schicksal der Seele nach dem Tod nicht leicht anzugeben sei (vergl. Stein I, 201). Jedoch meines Erachtens liegt dieselbe ganz klar zu Tage: eine persönliche Fortdauer nach dem Tod liegt gänzlich ausserhalb seines Gesichtskreises, ja sie wird durch seine Aeusserungen geradezu ausgeschlossen. Ganz unzweideutig lehrt er, dass der Mensch und damit natürlich auch das individuelle Bewusstsein aufhöre mit dem Tod (II, 5, 13 alles Entstandene muss vergehen, ich bin nicht αἰών, sondern ἄνθρωπος, μέρος τῶν πάντων, ὡς ὥρα ἡμέρας· ἐνστῆναί με δεῖ, ὡς τὴν ὥραν καὶ παρελθεῖν ὡς ὥραν; II, 1, 18 ὁ κόσμος χρείαν ἔχει τῶν μὲν ἐνισταμένων, τῶν δὲ μελλόντων, τῶν δ' ἠνυσμένων). Also der Mensch hört auf, seine Bestandteile aber dauern fort, da im Weltall nichts untergeht: sie lösen sich auf in die στοιχεῖα (IV, 7, 15 τὴν ὕλην ἐξ ὧν συνῆλθεν εἰς ἐκεῖνα πάλιν ἀναλυθῆναι; III, 13, 14 „was an dir Erde war, kehrt zurück zur Erde . . ."), und werden, nach der περίοδος τοῦ κόσμου (II, 1, 18), wieder zur Bildung anderer Dinge und Wesen verwendet (III, 24, 94 „werde ich also nicht mehr sein?" οὐκ ἔσῃ· ἀλλ' ἄλλο τι, οὗ νῦν ὁ κόσμος χρείαν ἔχει)[1]). Wenn also Epictet den Tod eine ἀποδημία nennt oder von „jener Wohnung" spricht, die jedem offen stehe (I, 25, 20), so meint er damit keineswegs eine Entrückung zu seligen Geistern, sondern, wie die Stelle III, 24, 92 etc. deutlich zeigt, nichts anderes als die Verwandlung der Bestandteile in etwas Neues. Zugleich ersieht man aus Stellen wie III, 13, 15 etc., dass Epictet offenbar die Götter und Dämonen, von welchen das ganze Weltall voll sein soll, nicht als persönliche Wesen gefasst hat: denn eben dort, wo er sagt, dass es keinen Hades gebe, sondern alles voll sei von Göttern und Dämonen, schildert er den Tod als Rückkehr zu den στοιχεῖα. Er will aber doch offenbar sagen, dass der Mensch nach dem Tod dahin komme, wo Götter und Dämonen sind; wenn er nun zugleich sagt, dass derselbe sich in die στοιχεῖα auflöse, so sieht man wohl, dass er die Götter ebensowenig als persönliche Wesen gefasst hat, wie er den Menschen als persönliches Wesen fortexistieren lässt. Wie ganz anders lautet es doch, wenn Seneca die Auflösung ins All deutlich unterscheidet von einem melior status (ep. 71, 16)! Auch die Stelle I, 9, 14 etc. ist durchaus kein Beweis, dass Epictet zuweilen eine persönliche Fortdauer voraussetze (Kruszewsky, Sittenlehre des Epictet, Gymn. progr. Aachen 1883): das ἀπολύεσθαι πρὸς θεόν ist nicht anders zu verstehen als die ἀνάλυσις εἰς τὰ στοιχεῖα. Wenn man aber je in der Stelle den Gedanken an eine individuelle

[1]) Ob man mit Zeller interpungiert οὐκ· ἔσῃ, ἀλλ' oder mit Schweighäuser οὐκ ἔσῃ· ἀλλ' . . ., ist für den Sinn der Stelle nicht von Belang. Auch im ersteren Falle leugnet Epictet hier ausdrücklich das individuelle Fortleben: denn da er den Leib des Menschen nicht zu seinem wahren Wesen rechnet, so hätte er, bei der Annahme individueller Fortdauer, statt „du wirst etwas anderes sein", sagen müssen „du wirst dasselbe sein, denn auch hier warst du nur Seele". Uebrigens halte ich die Interpunktion Schweighäusers auch aus sprachlichen Gründen für richtiger.

Fortdauer finden will, so ist derselbe, wie wir bereits sahen, nur hypothetisch zu verstehen und darf nicht als die Ansicht Epictets selbst betrachtet werden. Auch was Kruszewsky weiter noch als Beweis für die Annahme einer persönlichen Fortdauer anführt, nämlich Ench. 15, beweist eher dagegen als dafür. Es heisst dort: wenn du die äusseren Lebensgüter hinnimmst, wie sie dir gerade gegeben werden, ohne Begehrlichkeit und „Prospathie" (III, 24, 82 u. oft), so wirst du einmal ein würdiger συμπότης der Götter sein; wenn du aber sogar das Dargebotene verschmähst (wie der Kyniker), wirst du nicht bloss συμπότης der Götter, sondern ihr συνάρχων sein. Nun versteht es sich aber von selbst, dass ein Stoiker nicht im Ernst von einem Symposion der Götter reden konnte; vielmehr ersieht man aus dem ganzen Zusammenhang, dass Epictet das irdische Leben selbst für ein Symposion hält, das die Götter uns veranstalten: wer also bei diesem Symposion sich geziemend, d. h. bescheiden und dankbar verhält, der wird — wenn er nämlich diese Stufe der Bildung erreicht haben wird, nicht erst nach dem Tode — ein würdiger Tischgenosse der Götter sein [1]).

Noch viel mehr aber als aus diesen einzelnen Angaben Epictets erkennt man seine wahre Ansicht aus denjenigen Aeusserungen, welche seine Lebensanschauung im allgemeinen offenbaren. Da zeigt es sich nämlich deutlich, dass er das irdische Leben als das einzige, zur Erfüllung der menschlichen Bestimmung vollständig hinreichende Leben angesehen hat. Wenn er das Sterben mit dem θερισθῆναι der Aehren vergleicht (II, 6, 14), wenn er vom Menschen verlangt, dass er von hinnen scheiden soll Gott dankend für das hehre Schauspiel, das er ihm geboten (III, 5, 10), wenn er das Leben für ein Fest erklärt, das natürlich auch einmal ein Ende haben müsse, und es eine unersättliche Begehrlichkeit nennt, noch weiter festen zu wollen (IV, 1, 106); wenn er den φιλόψυχος auf eine Linie stellt mit dem δειλός und ἀγεννής (III, 20, 6; vergl. frag. 95), wenn er sagt „wird denn die Welt aus den Fugen gehen, wenn du gestorben bist," so sieht man aus diesen und ähnlichen Aeusserungen deutlich, dass es ihm gar nicht beikommt, auch nur die Möglichkeit eines persönlichen Fortlebens offen zu lassen, wie er denn auch da, wo er seine Schüler tröstet über die Uebel des Daseins und den Tod, niemals die Möglichkeit des Fortlebens als Trostgrund aufführt. Epictets Ansicht über das Schicksal der Seele nach dem Tod ist also keineswegs zweifelhaft: zwar darüber kann man streiten, ob nicht seine Anschauung von der Erhabenheit und Freiheit des Geistes mit der Annahme der Endlichkeit desselben unvereinbar ist; aber Epictet hat diese Konsequenz jedenfalls nicht gezogen. Diesen Eindruck hat wohl auch Simplicius von Epictet erhalten, wenn er sagt (in Ench. praef. p. 8), das sei noch besonders wunderbar an seinen Reden, dass sie glückselig zu machen vermögen auch ohne Verheissung einer künftigen Vergeltung [2]). Von der Anschauung seiner

[1]) Es darf wohl auch daran erinnert werden, dass nach Epictets Ansicht (III, 21, 19) der Kyniker Diogenes die βασιλικὴ καὶ ἐπιπληκτικὴ χώρα inne hatte, folglich auf Erden schon συνάρχων τῶν θεῶν war. Das ποτε ist also nicht von einem zukünftigen Leben, sondern nur so zu verstehen, dass, wer so gelebt hat, einmal, nämlich am Ende seines Lebens, das betreffende Prädikat verdient.

[2]) Ob Simplicius nur sagen will, dass Epictets Anschauungen folgerichtig auf die Annahme der Unsterblichkeit führen, oder ob er andeuten will, dass

Schule entfernt sich Epictet also nur dadurch, dass er den Schein von Unsterblichkeit, welchen die Stoiker noch bestehen liessen (Tusc. I, 77), vollends zerstört hat. Dies war von seinem Standpunkt aus nur konsequent; denn weil er ein selbständiges Fortleben nicht anders denn als selbstbewusstes, persönliches hätte denken können, so musste er seinen sonstigen Anschauungen gemäss ganz darauf verzichten. So machen denn seine Aeusserungen über das Schicksal der Seele nach dem Tod, im Gegensatz zu Seneca und M. Aurel, einen völlig reinen und harmonischen Eindruck, da sie kein inneres Schwanken zwischen zwei verschiedenen Standpunkten und keine, wenn auch noch so vorsichtig und skeptisch ausgedrückte, Sehnsucht nach persönlicher Fortdauer verraten.

IV. Der Unterschied des Menschen vom Tier.

Als Anhang zur Anthropologie der Stoa soll nun noch das Verhältnis des Menschen zum Tier einerseits, zur Gottheit andererseits erörtert werden. Durch diese Abgrenzung des menschlichen Wesens nach unten und nach oben wird dasselbe noch mehr ins Licht gesetzt werden, abgesehen davon, dass die Ansicht der Stoiker über das Wesen der Tiere auch für sich selbst ein Interesse beanspruchen darf[1]). Stein (I, 92 etc.) spricht sich dahin aus, dass die Stoiker den Tieren keine „eigentliche" Seele, sondern nur ein ἀναλογοῦν τι zugeschrieben haben: das Pneuma, das in den Tieren als Lebenskraft herrsche, stehe nicht viel höher als die φύσις, sondern sei ein Mittelding zwischen φύσις und ψυχή. Diese Auffassung muss jedoch entschieden zurückgewiesen werden: die Stoiker haben das Wesen der Pflanzen und das der Tiere ganz bestimmt unterschieden dadurch, dass sie den Pflanzen ausdrücklich eine Seele aberkannten, den Tieren aber ebenso ausdrücklich eine solche zuteilten (M. Aurel X, 33 u. ö. ὅσα ὑπὸ φύσεως ἢ ψυχῆς ἀλόγου διοικεῖται; plac. V, 26: die Tiere nannten die Stoiker ἔμψυχα). Ein unwiderleglicher Beweis dafür, dass die Stoiker den Tieren eine Seele zuerkannt haben, ist die Notiz des Galen (521) οἱ δὲ Στωικοὶ οὐδὲ ψυχὴν ὅλως ὀνομάζουσι τὴν τὰ φυτὰ διοικοῦσαν (nämlich ψυχὴν) ἀλλὰ φύσιν. Hätte Galen gewusst, dass es Stoiker gab, die nicht einmal den Tieren eine Seele zuerkannt haben, so hätte er es hier notwendig erwähnen müssen, und er hätte es auch sicherlich gethan, um das Mass der frevelhaften Abweichung der Stoiker von den δόγματα der „Alten" voll zu machen. Wenn die Stoiker auch den Tieren keine Seele zugeschrieben hätten, so wäre es ganz sinnlos, ihre Leugnung der Pflanzenseele auffallend zu finden. In Wahrheit haben die Stoiker das Tier von der Pflanze bestimmter abgegrenzt, als es Plato konnte, der auch den Pflanzen eine Seele beilegte. Die Behauptung, durch welche Stein

derselbe diese Konsequenz selbst gezogen habe, lässt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Da er auch sonst dem Epictet unstoische Ansichten zuschreibt, z. B. die Existenz eines selbständigen παθητικόν, und stoische Ansichten abspricht, z. B. dass die Seele ein Körper sei (in Ench. 33, p. 260), so ist es wohl möglich, dass er ihm auch die Ansicht von der Unsterblichkeit irrtümlich imputierte.

[1]) Die Lehre von den Göttern muss bei der Ethik der Stoa behandelt werden.

seine Ansicht zu stützen sucht, dass die Begriffe ἕξις, φύσις und ψυχή nur Rubriken seien, zwischen welchen sich zahlreiche Mittelstufen befinden, ist eine völlig unbegründete Hypothese. Als allgemein stoische Ansicht berichtet Plutarch (virt. mor. 12) τὰ μὲν ἕξει διοικεῖται, τὰ δὲ φύσει, τὰ δὲ ἀλόγῳ ψυχῇ, τὰ δὲ καὶ λόγον ἐχούσῃ καὶ διάνοιαν, ebenso Clem. strom. II, 487 ἕξεως μὲν οὖν οἱ λίθοι, φύσεως δὲ τὰ φυτά, ὁρμῆς τε καὶ φαντασίας τὰ ἄλογα μετέχει ζῷα (vergl. M. Aurel VI, 14).

Innerhalb der beseelten Wesen oder ζῷα (D. L. 143 ζῷον = οὐσία ἔμψυχος αἰσθητική) giebt es nun allerdings einen Unterschied von einschneidender Bedeutung, nämlich den Unterschied zwischen ἄλογος ψυχή und λογικὴ ψυχή. Dieser ist nach stoischer Ansicht mindestens so gross und bedeutungsvoll wie der zwischen φύσις und ψυχή. Ja die Stoiker heben an den Tieren mit Vorliebe das hervor, was sie von den Menschen unterscheidet, also ihre Vernunftlosigkeit, nicht das, was sie mit ihnen gemeinsam haben, die Beseeltheit: sie sind die ἄλογα ζῷα im Gegensatz zu den λογικά. M. Aurel trennt sogar die λογικά von den ἔμψυχα, wie wenn sie gar nicht zur Klasse der ἔμψυχα gehören würden (V, 16). Bedenkt man ferner, dass die Stoiker, wenn sie von der Seele sprachen, gewöhnlich die menschliche, vernunftbegabte Seele darunter verstanden (wie sie denn oft λόγος und ψυχή als identisch gebrauchen), so begreift man es leicht, dass der Schein entstehen kann, als haben sie den Tieren die Seele überhaupt abgesprochen. Aber dies ist nur ein Schein: wenn auch die Stoiker das Wort ψυχή meistens in jenem engeren Sinne gebrauchten, so ist man doch nicht dazu berechtigt, ihnen die Ansicht beizulegen, dass nur die vernünftige Seele eine „eigentliche“ Seele sei, und noch viel weniger dazu, die tierische „Seele“ zu einem Mittelding zwischen φύσις und ψυχή zu degradieren. Die Erhabenheit des Menschen über das Tier ist von keinem Stoiker nachdrücklicher betont worden als von Epictet, und doch kann darüber kein Zweifel sein, dass er den Tieren eine Seele beigelegt hat, schreibt er ihnen doch φαντασία und ὄρεξις zu. Alle Stoiker aber haben den Tieren gewisse seelische Funktionen, so die ὁρμή und die αἴσθησις beigelegt, demnach müssen sie ihnen auch eine Seele zuerkannt haben. Wollte man die Worte pressen, so könnte man gerade bei Epictet die Ansicht finden, dass die Tiere keine Seele haben; denn I, 3, 3 sagt er: der Leib ist uns gemeinsam mit den Tieren, der λόγος und die γνώμη mit Gott. Hiernach weiss Epictet von einer beiden gemeinsamen Seele nichts. Und es ist auch so, in dem Sinne nämlich, dass die Seele des Menschen mit der tierischen Seele gar nichts gemein hat als den Namen. Denn der Mensch hat nicht etwa zu denjenigen Seelenkräften, welche die Tiere besitzen, noch eine höhere, die Vernunft, hinzuerhalten, sondern seine Seele ist eine einheitliche, bloss vernünftige, so dass also auch diejenigen seelischen Funktionen, die beiden gemeinsam scheinen (wie z. B. die ὁρμή), in Wahrheit etwas ganz anderes sind als die entsprechenden Funktionen der Tierseele. Dies ist im Unterschied von der platonischen Auffassung, wonach auch der Mensch unvernünftige, ihm und den Tieren gemeinsame Seelenkräfte hat, der klare Standpunkt aller nicht heterodoxen Stoiker. In den ersten Lebensjahren freilich, in welchen nach stoischer Lehre der Mensch den λόγος noch nicht hat, ist er auch nichts weiter als blosse Seele (vergl. Ep. I, 6,

20 wir Menschen müssen anfangen, wo die ἄλογα — nämlich mit dem vernunftlosen Triebleben —, aber aufhören bei dem, worauf unsere Natur angelegt ist, beim vernünftigen Denken und Handeln). Wer dagegen als Erwachsener, obwohl er den λόγος (formaliter) besitzt, dennoch unvernünftig, d. h. widervernünftig lebt, der bleibt zeitlebens unter dem Niveau des ἄνθρωπος, er ist in Wahrheit ein Tier und unterscheidet sich von demselben nur durch die äussere Gestalt. Dieser schon von Kleanthes ausgesprochene Gedanke (flor. I, 106) wird von Epictet häufig verwendet (II, 4, 11; II, 22, 27; IV, 5, 19). Die unendliche Erhabenheit der menschlichen Seele über die tierische kommt hierin zu deutlichem Ausdruck; aber sinnlos wären solche Aeusserungen, wenn dieselben bedeuten sollten, der Schlechte sei eigentlich gar kein beseeltes Wesen. Dass Epictet die ἄλογα ζῷα als ἔμψυχα sich dachte, geht auch daraus hervor, dass er zuweilen[1]) die menschliche Seele als solche näher bezeichnet durch den Zusatz λογική oder ἀνθρωπίνη (II, 26, 3; IV, 9, 16). Für gewöhnlich gebraucht jedoch Epictet das Wort ψυχή auch ohne den unterscheidenden Zusatz zur Bezeichnung der vernünftigen, menschlichen Seele, besonders in der Redensart πᾶσα ψυχή, wie er auch mit dem Worte ζῷον gewöhnlich das λογικὸν ζῷον meint (I, 2, 4 u. ö.). — Ob die Stoiker auch innerhalb der Tierwelt verschiedene Stufen der Beseeltheit unterschieden haben, ist nicht sicher; man könnte zu dieser Annahme versucht werden durch die seltsame Behauptung etlicher Stoiker, dass dem Schwein die Seele nur gleichsam als Salz, d. h. um sein Fleisch vor Fäulnis zu bewahren, verliehen worden sei (Plut. quaest. conviv. V, 10, 3; Clem. strom. II, 484; Cic. fin. V, 38). Der Stoiker Ciceros rechnet denn auch diese nieder veranlagten Tiere zu den res, quae aut sine animo sunt aut non multo secus; jedoch gerade die Thatsache, dass trotzdem diese Stoiker dem Schwein eine Seele zuschrieben, beweist von neuem, dass ihnen die Beseeltheit eben als das unterscheidende Merkmal der Tiere gegenüber den Pflanzen galt. Auch M. Aurel scheint einen Unterschied zwischen den Tieren anzudeuten hinsichtlich ihrer psychischen Veranlagung, wenn er sagt III, 7: τυποῦσθαι φανταστικῶς καὶ τῶν βοσκημάτων, νευροσπασθῆναι ὁρμητικῶς καὶ τῶν θηρίων (vergl. Ep. IV, 5, 21).

Eine schon mehrfach erörterte Frage ist die, ob die Stoiker die Stufenfolge der Dinge und Wesen — ἕξις, φύσις, ψυχή, λογικὴ ψυχή — sich in der Weise gedacht haben, dass die höhere Stufe die niederere zugleich in sich enthalte (Schwenke, Fleck. Jahrb. 119, p. 136; Krische, Theol. Lehren p. 384; Stein I, 96). Nach D. L. 86 (καὶ ἐφ' ἡμῶν τινα φυτοειδῶς γίνεται) und Clem. strom. II, 487, wonach die ἄλογα ζῷα auch an der ἕξις und φύσις teilnehmen, ist diese Frage unbedingt zu bejahen. Eine andere Frage ist es jedoch, ob die ἕξις und φύσις beim Tier und beim Menschen auf einem besonderen, von dem psychischen verschiedenen Pneuma beruht, oder ob das seelische (beim Menschen das vernünftige) Pneuma als solches zugleich auch das bewirkt, was in den unorganischen Dingen die ἕξις, in den Pflanzen die φύσις. Offenbar ist das letztere die Ansicht der Stoiker gewesen, denn bei D. L. 138 heisst es ausdrücklich, dass, wie die Welt-

[1]) Der Ausdruck λογικὴ ψυχή kommt bei Epictet nicht „fast durchgängig", wie Stein behauptet, sondern im ganzen nur zweimal vor (II, 26, 3 u. 7).

vernunft durch alles in der Welt hindurchgehe, durch das eine nur als ἕξις, durch das andere als νοῦς, so auch bei uns die Seele durch alles hindurchgehe. Damit soll doch wohl gesagt sein, dass ein und dasselbe seelische Pneuma im Menschen sowohl in der Form der ἕξις, als auch der φύσις und der Vernunft wirksam sei. Ebenso, wenn Sextus (IX, 130) von dem durch alles, durch Steine, Pflanzen, Tiere und Menschen hindurchgehenden Pneuma redet, so meint er nicht, dass der Mensch neben dem seelischen noch ein ἑκτικόν und φυσικὸν πνεῦμα in sich habe, sondern dass ein Pneuma alle Dinge und Wesen durchströme, welches aber bei den einen in wesentlich höherer Form wirksam ist als bei den anderen. Das menschliche Pneuma wirkt also auch zugleich als ἕξις und φύσις, wie als Vernunft. Dagegen darf nicht gesagt werden, dass die menschliche Seele zugleich auch als tierische Seele wirksam sei, sondern die Bewegungen der Tierseele sind unvernünftig, die der Menschenseele aber vernünftig (in positivem oder negativem Sinne, d. h. entweder vernunftgemäss oder vernunftwidrig).

Ist es nun festgestellt, dass und in welchem Sinne die Stoiker den Tieren eine Seele zugeschrieben haben, so fragt es sich weiter, welche Funktionen sie im einzelnen der Tierseele beilegten. Diejenige seelische Funktion, welche von den Stoikern allgemein den Tieren zugeschrieben wurde, ist die ὁρμή, bekanntlich ein gar vieldeutiger Begriff in der stoischen Schule. Wir können hier auf die Bedeutung der einzelnen psychologischen Begriffe nicht näher eingehen; hinsichtlich der Begründung dessen, was hier schon vorläufig zur Sprache kommt, muss deshalb auf die später folgende Erörterung dieser Begriffe verwiesen werden. Die ὁρμή, welche die Stoiker den Tieren zugeschrieben haben (plac. V, 26 ψυχὴ ὁρμητικὴ καὶ ἐπιθυμητική; D. L. 86 ὁρμὴ καὶ αἴσθησις; Clem. strom. II, 487 ὁρμὴ καὶ φαντασία; Stob. ecl. II, 87), bedeutet weder den Affekt (denn der Affekt, als vernunftwidrige Seelenbewegung, als ὁρμὴ πλεονάζουσα, D. L. 110, kommt nur den Menschen zu), noch die δύναμις ὁρμητική, welche identisch ist mit der Vernunftkraft (Epict. I, 1, 12), sondern nichts anderes als den vernunftlosen Naturtrieb [1]. Für die Tiere ist das naturgemässe Verhalten das κατὰ τὴν ὁρμὴν διοικεῖσθαι (D. L. 86). Diese ὁρμή ist im allgemeinen auf die Selbsterhaltung gerichtet (D. L. 85; nat. deor. II, 34 cum quodam appetitu accessus ad res salutares, a pestiferis recessus; Sen. ep. 121, 21 naturales ad utilia impetus, naturales a contrariis aspernationes sunt). Im einzelnen äussert sich derselbe als Nahrungstrieb (nat. d. II, 122), als Gattungstrieb (off. I, 11 conjunctionis appetitus) und als Kunsttrieb (nat. d. II, 123 machinatio quaedam atque sollertia; Seneca ep. 121, 23 nascitur ars ista, non discitur etc.). Auch das Vermögen der Tiere, Laute von sich zu geben, beruht auf der ὁρμή (D. L. 55 ζῴου μέν ἐστι φωνὴ ἀὴρ ὑπὸ ὁρμῆς πεπληγμένος, ἀνθρώπου δ' ἔστιν ἔναρθρος καὶ ἀπὸ διανοίας ἐκπεμπομένη) [2]. Auch die Fähigkeit der Tiere, sich selbst zu

[1]) Objektiv betrachtet, mit Rücksicht auf die alles durchdringende Weltvernunft, ist natürlich auch der Naturtrieb der Tiere vernünftig, so gut wie die φύσις der Pflanzen und die ἕξις der Steine; aber subjektiv vernünftig ist er nicht (vergl. Seneca, ira II, 16, 1: animalibus pro ratione est impetus; homini pro impetu ratio est).

[2]) Nach Sextus VIII, 275 haben „die Dogmatiker" den Tieren einen προφορικὸς λόγος zuerkannt, mit Rücksicht darauf, dass gewisse Vögel dazu abgerichtet

bewegen, wird zuweilen besonders hervorgehoben, z. B. nat. d. II, 34 (die Tiere haben sensus und motus etc.). Dieselbe ist natürlich nur eine Spezies der ὁρμή, und wenn Seneca (ep. 76, 9) den Tieren impetus und motus voluntarius zuschreibt, so ist diese willkürliche Selbstbewegung selbstverständlich etwas ganz anderes als die auf freier Selbstbestimmung beruhende Bewegungsfähigkeit des Menschen.

Mit aller Bestimmtheit haben die Stoiker erklärt, dass das Tier keine Affekte habe, was sich auch ganz von selbst versteht, da sie ja dieselben als vernunftwidrige Seelenbewegungen aufgefasst und auf ein verkehrtes Urteil zurückgeführt haben: da nun das Tier keine Vernunft besitzt, so hat es auch keine Affekte (vergl. Salmasius, Epictet p. 139). Besonders heftig wendet sich Galen gegen diese „paradoxe“ Ansicht des Chrysipp und der Stoa (213. 309. 371), und nennt dieselbe geradezu eine ἀναισχυντία (338). Nur Posidonius hat, wie er ja auch dem Menschen eine unvernünftige Seelenkraft beilegte, den Tieren ἐπιθυμία und θυμός zuerkannt (Galen 424 u. 476; vergl. 309 „Chrysipp und fast alle Stoiker sprechen ihnen dieselben ab“). Auch Seneca vertritt energisch die stoische Ansicht: die Tiere haben keinen Zorn, so wenig als man von ihnen sagen kann, sie seien üppig oder sie können verzeihen; sie haben impetum, rabiem, feritatem, incursum, aber Zorn darf man es nicht nennen, weil derselbe nur da stattfinden kann, wo Vernunft ist (ira I, 3, 4 etc.). Ebenso sagt er ep. 124, 18: „ich leugne nicht, dass die Tiere magnos et concitatos impetus haben, aber Affekte (perturbate et indisposite moveri) dürfte man dieselben nur dann nennen, wenn ihre Natur des Geordneten fähig wäre“ (ordinem caperet)[1]. Es ist deshalb sehr auffallend, dass es plac. V, 26 heisst, die Stoiker haben den Tieren eine ὁρμητικὴ καὶ ἐπιθυμητικὴ ψυχή zugeschrieben. Vielleicht ist statt ἐπιθυμητική, im Hinblick auf D. L. 86, wo den Tieren ὁρμή und αἴσθησις beigelegt wird, αἰσθητική zu schreiben, oder hat der Verfasser, wie er denn die berichtete Ansicht den Stoikern und Epikureern gemeinsam zuteilt, die stoische Terminologie nicht genau beobachtet. Wenn jedoch ein Stoiker wirklich den Tieren eine ἐπιθυμητικὴ ψυχή zuschrieb, so kann es nur Posidonius oder einer aus seiner Schule gewesen sein. Allerdings scheint es auch nach etlichen Stellen bei Cicero, als ob die Stoiker den Tieren neben der ὁρμή auch eine ἐπιθυμία zugeschrieben hätten, z. B. off. II, 11 animalia, quae habent suos impetus et rerum appetitus. Denn wenn auch bei Cicero das Wort appetitus gewöhnlich die Uebersetzung des griechischen ὁρμή ist, was er auch öfters ausdrücklich bemerkt, so entspricht doch an der erwähnten Stelle offenbar der impetus der ὁρμή, und mit dem Ausdruck rerum appetitus könnte an sich die ἐπιθυμία gemeint sein. Jedoch viel wahrscheinlicher ist es, dass derselbe die Uebersetzung von ὄρεξις ist. Dafür spricht, abgesehen von dem Umstand, dass Cicero

werden können, artikulierte Laute hervorzubringen. Es ist jedoch sehr unwahrscheinlich, dass ein Stoiker diese Laute mit dem Ausdruck λόγος bezeichnet haben sollte, da nach dem stoischen Sprachgebrauch nur der aus der διάνοια stammende artikulierte Laut λόγος genannt werden kann (wie denn auch der Stoiker Ciceros die Tiere muta et nihil intelligentia nennt, nat. d. II, 133). Es scheint, dass Sextus dabei den Empedokles im Auge hatte (siehe VIII, 286 und 287).

[1] Dagegen lässt er sich zu dem Zugeständnis herbei, dass sie affektähnliche Impulse haben (ira I, 3, 6).

für ἐπιθυμία gewöhnlich das Wort cupiditas gebraucht, der Genitiv rerum, den also Cicero beigefügt hätte, um die ὄρεξις als den auf das Erlangen einer Sache gerichteten Trieb von der allgemeinen ὁρμή zu unterscheiden (vergl. Hirzel II, 389). Ein ὀρέγεσθαι hat auch Epictet den Tieren zugeschrieben (IV, 1, 27), sowie eine προθυμία (II, 24, 16 die κατάλληλος πόα erregt dem Vieh προθυμίαν πρὸς τὸ φαγεῖν)[1]. Ich stimme daher dem Urteil Hirzels bei (I, 213), dass bei Cicero nat. deor. II, 33 nicht die Ansicht des Posidonius wiedergegeben sein kann, da dieser dem Tier nicht bloss sensus und motus und cum appetitu[2]) quodam accessus ad salutaria, sondern ein wirkliches ἐπιθυμητικόν und θυμοειδές zugeschrieben hat. — Dagegen dürfte Hirzel im Unrecht sein, wenn er die bei Cicero vorgetragene Ansicht der Lehre des Kleanthes und Chrysipp entnommen sein lässt; denn nach dem Folgenden werden die ὁρμαί als etwas dem ἡγεμονικόν gegenüber Selbständiges hingestellt, das nicht aus ihm hervorgeht, sondern durch dasselbe gelenkt und im Zaume gehalten wird. Es ist dies offenbar derselbe Standpunkt, wie in off. I, 101 und 132, wo eine doppelte vis animorum unterschieden wird, die ὁρμή, quae hominem hic et illuc rapit, und die Vernunft, welche die ὁρμή zu beherrschen hat. Dass aber das erste Buch der officia auf Panätius zurückgeht, erkennt auch Hirzel an (II, 721 etc.). So wird wohl auch der Abschnitt nat. d. II, 33 die Lehre des Panätius enthalten, wofür noch die kurz zuvor sich findende Vergötterung Platos spricht (audiamus Platonem quasi quendam deum philosophorum). Dieser Annahme scheint jedoch im Wege zu stehen II, 29, wonach die rerum appetitus aus dem principatus, d. h. dem ἡγεμονικόν hervorgehen: dies konnte weder Posidonius noch Panätius zugeben, abgesehen davon, dass, wie Hirzel richtig bemerkt, Posidonius ein simile mentis den Tieren nicht zuerkennen konnte. Sei dem wie ihm wolle, auffallend ist es jedenfalls, dass der Ausdruck rerum appetitus, welcher in einem sicher aus Panätius stammenden Abschnitt (off. II, 11) sich findet, auch nat. d. II, 29 gebraucht wird: dadurch wird es wahrscheinlich, dass der nat. d. II, 34 den Tieren zugeschriebene appetitus ebenfalls im Sinne des Panätius, nämlich als eine den Menschen und Tieren gemeinsame, unvernünftige Seelenkraft anzusehen ist. Ob und wie sich nichtsdestoweniger die ὁρμή des Panätius von der des Posidonius unterscheidet, wird später erörtert werden. — Die ὁρμή im Sinne einer den Menschen und Tieren gemeinsamen, unvernünftigen Seelenkraft hat auch M. Aurel, III, 16, im Auge: denn da er das νευροσπαστεῖσθαι ὁρμητικῶς als etwas den Bestien und den Tyrannen Gemeinsames darstellt, so hat er offenbar eine unvernünftige Seelenkraft im Menschen angenommen. Wenn dagegen Epictet von einem ὀρέγεσθαι und einer προθυμία der Tiere redet (s. o.), so ist darunter keine affektartige Erregung zu verstehen; vielmehr deutet gerade die Vermeidung des Wortes ἐπιθυμεῖν darauf hin, dass er mit Chrysipp den Tieren die Affekte abgesprochen hat.

[1]) Natürlich ist diese ὄρεξις des Tieres wesentlich verschieden von der ὀρεκτικὴ δύναμις, welche Epictet, als ein vernunftgemässes, auf Urteile sich gründendes Verhalten, dem Göttlichen am Menschen beizählt (I, 1, 12). Das Gleiche gilt von der menschlichen ὁρμή im Vergleich zu der tierischen (Clem. strom. II, 487: die λογικὴ δύναμις der menschlichen Seele οὐκ ὀφείλει ὡσαύτως τοῖς ἀλόγοις ζῴοις ὁρμᾶν, sondern nur auf Grund der διάκρισις τῶν φαντασιῶν).

[2]) Hier ist appetitus offenbar = ὁρμή.

Neben der ὁρμή (beziehungsweise ὄρεξις) wird den Tieren von den Stoikern die αἴσθησις beigelegt (D. L. 86; nat. d. II, 122; off. I, 11; vgl. D. L. 143 ζῷον = οὐσία ἔμψυχος αἰσθητική, und Euseb. XV, 20, Diels 471; Seneca ep. 124, 16). Mit dem Worte αἴσθησις bezeichneten die Stoiker sowohl das sinnliche Gefühl, als auch die sinnliche Wahrnehmung, ja sogar, wie wir später sehen werden, das Selbstgefühl und Selbstbewusstsein. Dass die Stoiker den Tieren die Fähigkeit sinnlicher Lust- und Schmerzempfindung zugeschrieben haben, versteht sich von selbst; aber auch die Sinneswahrnehmung konnte kein vernünftiger Mensch den Tieren abstreiten. Das Resultat der αἴσθησις, als des Aktes der Sinnesauffassung, ist nach stoischer Lehre die φαντασία. Darum ist es ganz natürlich, dass die Stoiker den Tieren auch φαντασία zugeschrieben haben, und es ist ein grosser Irrtum, wenn Stein behauptet (I, 94), erst Epictet habe den Tieren „mit Aristoteles“ einen gewissen Grad von φαντασία zugestanden. Wollte man auch das Zeugnis des Clemens, der den Tieren ὁρμή und φαντασία zuschreibt (strom. II, 487), nicht für die ältere Stoa gelten lassen, so würde es mindestens beweisen, dass schon Musonius den Tieren φαντασία zuerkannte [1]). Und wenn, was übrigens nicht wahrscheinlich ist, Clemens an der betreffenden Stelle aus Musonius geschöpft hätte, so müsste man, da der letztere in wissenschaftlichen Dingen ebensowenig selbständig war als Epictet, annehmen, dass die von Clemens berichtete Ansicht auf einen älteren Stoiker zurückgeht. Aber wir sind glücklicherweise nicht auf Vermutungen angewiesen. D. Laert. (51) sagt, dass die Stoiker λογικαί und ἄλογαι φαντασίαι unterschieden haben, mit den letzteren seien die der ἄλογα ζῷα gemeint; während die ersteren noch die besondere Bezeichnung νοήσεις führen, haben die φαντασίαι der ἄλογα keinen besonderen Namen. Ferner berichtet Sextus offenbar als stoische Lehre, dass der Mensch sich vom Tier unterscheide, nicht τῇ ἁπλῇ μόνον φαντασίᾳ (ἐφαντασιοῦτο γὰρ κἀκεῖνα) ἀλλὰ τῇ μεταβατικῇ καὶ συνθετικῇ (VIII, 276 und 288) [2]). Diese Notiz stimmt vollständig überein mit der Art, wie bei Cicero off. I, 11 der Unterschied der menschlichen und der tierischen φαντασία beschrieben wird, dass nämlich das Tier mit seinen Vorstellungen ganz an das Gegenwärtige und unmittelbar Wahrgenommene gebunden ist, abgesehen von einer kaum nennenswerten αἴσθησις des Vergangenen und Zukünftigen, während der Mensch den Zusammenhang der Dinge resp. der Wahrnehmungen erfasst, ihre Aehnlichkeit vergleicht und die auf die Gegenwart bezüglichen Vorstellungen mit solchen, welche die Vergangenheit oder die Zukunft betreffen, verknüpft. Dies ist nichts anderes als eine Ausführung dessen, was bei Sextus φαντασία μεταβατική καὶ συνθετική genannt wird. Ganz ähnlich wie Cicero a. a. O. schildert Seneca den Unterschied zwischen Mensch und Tier, nur dass er die αἴσθησις praeteriti, welche dort nur angedeutet ist, näher ausführt, indem er sagt: praeteriti rara memoria est nec unquam revocatur nisi praesentium occursu (ep. 124, 17). Also sogar eine sinnliche Erinnerung schreibt Seneca den Tieren zu, somit selbst-

[1]) Ich verweise auf die vortrefflichen quaestiones Musonianae Wendlands.

[2]) Uebrigens ist, wie alles Seelische, auch die ἁπλῆ φαντασία im Menschen wesentlich höherer Art als im Tier, weil sie bei ihm sofort zur νόησις oder λογικὴ φαντασία wird.

verständlich auch φαντασία. Ein ausdrückliches Zeugnis dafür haben wir aber in de ira I, 3, 7: capit ergo visus speciesque rerum... sed turbidas et confusas. Der Ausdruck visus speciesque ist offenbar eine Uebersetzung des Wortes φαντασία (vergl. ep. 121, 21 horum ... speciem trahit inimicam et hostilem). In dieser letzteren Stelle schreibt Seneca den Tieren nicht bloss eine einfache φαντασία, sondern sogar eine Art Urteil zu (dass das Wahrgenommene feindlich, schädlich sei); so hat ja schon Chrysipp (Sextus I, 69) dem Hund ein δυνάμει λογίζεσθαι begelegt (vergl. nat. deor. II, 29 das Tier hat simile quiddam mentis). Ja Seneca schreckt nicht davor zurück, den Tieren eine scientia nocituri, einen intellectus salutaris zuzugestehen (ep. 121, 19); selbstverständlich meint er aber damit auch nur ein simile quiddam der ἐπιστήμη.

Treten wir nun von hier aus an die Aussagen Epictets heran, so werden wir darin, dass er den Tieren eine φαντασία zuschreibt, nichts weniger als eine Neuerung oder eine Abweichung von der Lehre der Schule erblicken. Dass er die Tiere χρηστικὰ ταῖς φαντασίαις nennt (II, 8, 4; I, 6, 13 etc.), hat zunächst bloss den Sinn, dass sie vermöge ihrer αἴσθησις Vorstellungen von den Dingen haben können, ist also identisch mit dem ἁπλῶς τυποῦσθαι ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν, das nach I, 6, 10 auch den Tieren eigen ist (vergl. M. Aurel III, 16 τυποῦσθαι φανταστικῶς), während der Mensch die Fähigkeit hat, Vorstellungen durch ἀφαίρεσις, πρόςθεσις, μετάβασις etc. spontan zu bilden (vergl. den Gegensatz der ἁπλῆ und der μεταβατικὴ φαντασία bei Sextus). In dem Ausdruck χρῆσθαι φαντασίαις liegt aber weiter auch das, dass das Tier durch die Vorstellungen und Wahrnehmungen zur naturgemässen Selbstbewegung bestimmt, mit anderen Worten, dass durch dieselben seine ὁρμή erregt wird [1]). Dies sagt Epictet deutlich II, 8, 7: der Esel könnte nicht περιπατεῖν, wenn ihm das χρῆσθαι φαντασιῶν nicht eigen wäre. Nun begreift man auch, warum Epictet den Tieren nicht ausdrücklich auch die ὁρμή beilegt, sondern nur die φαντασία: in dem Ausdruck χρῆσις φαντασιῶν ist auch die ὁρμή inbegriffen. Es wird kaum nötig sein, zu bemerken, dass wenn Epictet zuweilen die Aufgabe des Menschen kurz als χρῆσις φαντασιῶν bezeichnet, dieser Ausdruck einen wesentlich anderen Sinn hat, als wo er ihn von den Tieren gebraucht: dort meint er damit den bewussten, frei vernünftigen „Gebrauch" der Vorstellungen. Dass übrigens Epictet auch dann, wenn die älteren Stoiker dem Tier keine φαντασία zugeschrieben haben sollten, dasselbe durch die Beilegung derselben nicht im geringsten dem Menschen näher rücken wollte, ersieht man sowohl daraus, dass er den Menschen, als freies, vernünftiges Wesen (mit προαίρεσις und παρακολούθησις φαντασιῶν begabt), so hoch über das Tier erhob, als nur irgend ein Stoiker konnte (I, 6, 13; II, 8, 4 etc.; II, 14, 15; III, 1, 26; III, 24, 7; II, 11, 2 κεχώρισαι κατὰ λόγον), als auch daraus, dass die Lebensäusserungen, welche er den Tieren als Folge ihrer χρῆσις φαντασιῶν zuschreibt, keine besonders hohe Veranlagung derselben erkennen lassen (I, 6, 14).

Die Stoiker haben nun aber den Tieren nicht bloss einzelne psychische Funktionen, sondern auch ein psychisches Zentralorgan, ein

[1]) Sen. ira I, 3, 7: capit ergo visus speciesque rerum, quibus ad impetus evocetur.

ἡγεμονικόν, und damit ein gewisses Selbstgefühl, ein instinktives Selbstbewusstsein zugeschrieben. Nach Cicero (nat. d. II, 29) muss jede zusammengesetzte φύσις einen principatus in sich haben; dies ist beim Menschen die Vernunft, beim Tier quiddam simile mentis, bei der Pflanze die Wurzel. Hiermit stimmt merkwürdig überein Sextus IX, 119, nur dass hier das κυριεῦον der Pflanze teils in die Wurzel, teils in das Laub, teils in den Kern verlegt wird. Bei D. L. 85 aber wird den Tieren geradezu eine συνείδησις τῆς συστάσεως zugeschrieben. Dies ist dasselbe, was Seneca, der überhaupt am ausführlichsten die Lehre vom ἡγεμονικόν der Tiere und ihrem Selbstgefühl erörtert, den constitutionis suae sensus nennt (ep. 121, 5 etc.). Dieses Gefühl der eigenen Organisation, das die Tiere haben, erkennt man vor allem daran, dass sie ihre Glieder ohne Uebung oder Belehrung zweckmässig und sicher zu gebrauchen wissen. Wenn also Seneca das Gefühl der eigenen Konstitution ein dunkles, undeutliches und ganz allgemeines nennt (ep. 121, 12), so darf dies natürlich nicht so verstanden werden, als ob der Instinkt der Tiere mangelhaft wäre, so dass dieselben oft ihrer constitutio zuwider sich bewegen würden. Vielmehr ist ja gerade das am Tier das Wunderbare, was ihm sogar vor dem Menschen einen gewissen Vorzug verleiht, dass es im Gebrauch seiner Glieder so unfehlbar sicher ist und niemals dem Zwecke seiner Natur zuwider sich bewegt, während beim Menschen die ἀσφάλεια in der χρῆσις τῶν φαντασιῶν erst durch langes Lernen und Ueben erreicht wird (Epict. I, 3, 4). Dunkel nennt Seneca dieses tierische Selbstgefühl also nur insofern, als es kein bewusstes, keine denkende Selbstunterscheidung ist, sondern eine unbewusste, instinktive. Im selben Sinn nennt er das principale der Tiere parum subtile, parum exactum (ira I, 3, 7). Eine gewisse Unklarheit bekommt nun aber die im übrigen musterhafte Darstellung Senecas dadurch, dass er bald von einem sensus constitutionis suae, bald von einem sensus principalis partis suae spricht. Hiernach sollte man denken, constitutio und principale sei identisch; nach der stoischen Definition, die er citiert (ep. 121, 10), ist auch in der That die constitutio identisch mit dem principale animi, aber nicht mit dem ganzen, sondern nur mit dem principale in seiner Beziehung zum Körper (constitutio = principale animi quodam modo se habens ergo corpus). Beim Tier ist nun allerdings das principale nichts ausser seiner Beziehung zum Körper, der sensus constitutionis ist daher in diesem Fall ganz dasselbe wie der sensus principalis partis suae [1]). Dagegen auf den Menschen will diese Definition nicht recht passen, da seine constitutio doch nicht bloss in dem Verhältnis des ἡγεμονικόν zum Körper besteht. Es scheint eben, dass die Stoiker den Begriff constitutio in diesem engeren Sinne gefasst haben, wonach darunter nicht die ganze geistig-leibliche Organisation des Menschen, sondern nur die leibliche zu verstehen ist.

Epictet hat nicht ausdrücklich den Tieren ein ἡγεμονικόν zugeschrieben; doch wenn er, allerdings nur zweimal (II, 1, 39 und II, 26, 7), von einem λογικὸν ἡγεμονικόν redet, so kann man daraus schliessen,

[1]) Wenn Seneca, wie den sensus constitutionis, so auch das principale selbst dunkel und undeutlich nennt, so ist eben das principale emphatisch, nämlich nicht als die innere Einheit selbst, sondern als das Gefühl derselben zu verstehen.

dass er auch den ἄλογα ein ἡγεμονικόν zuerkannt hat[1]). Dagegen schreibt er, ganz wie Seneca, den Tieren eine αἴσθησις, ja eine συναίσθησις der eigenen παρασκευή zu (I, 2, 30; IV, 8, 42 der Stier οὐκ ἀγνοεῖ τὴν αὑτοῦ φύσιν καὶ παρασκευήν). Wenn er dann doch wieder den Tieren eine συναίσθησις abspricht (II, 14, 29), so meint er natürlich in diesem Falle mit συναίσθησις ein denkendes Bewusstsein und Unterscheiden seiner selbst, wie es nur der Mensch hat. Gerade darein setzt ja Epictet den Unterschied zwischen Mensch und Tier, dass der erstere die παρακολούθησις hat, d. h. das denkende Selbstbewusstsein, das Vermögen, sich selbst von seinen physischen und psychischen Zuständen zu unterscheiden.

Das Ergebnis unserer Untersuchung lässt sich dahin zusammenfassen, dass Epictet den Tieren keinerlei psychische Fähigkeiten zugeschrieben hat, welche nicht auch die älteren Stoiker denselben entweder ausdrücklich oder doch implicite zuerkannt haben. Man kann nicht einmal sagen, dass die späteren Stoiker ein grösseres Bestreben zeigen, den unleugbaren Thatsachen des tierischen Seelenlebens gerecht zu werden; vielmehr haben schon die ältesten Stoiker, ein Kleanthes und Chrysipp, das Staunenswerte des tierischen Instinkts und dessen täuschende Aehnlichkeit mit der menschlichen Verstandesoperation rückhaltslos anerkannt (Plut. soll. an. 11; Sextus I, 69). Allerdings haben sie es niemals eingeräumt, dass die Tiere Verstand besitzen; aber keiner hat diese Position entschiedener festgehalten als Epictet.

V. Die Verwandtschaft des Menschen mit Gott. Der Dämon.

Dasjenige, was den Menschen über das Tier erhebt, die Vernunft, ist zugleich das Göttliche oder Gottverwandte in ihm. Durch den λόγος ist er von den Tieren getrennt (Epict. II, 10, 2; II, 9, 2), der λόγος ist ihm gemeinsam mit den Göttern (I, 3, 3; I, 9, 6 τὰ λογικὰ κοινωνεῖν πέφυκε τῷ θεῷ . . . κατὰ τὸν λόγον ἐπιπεπλεγμένα; IV, 11, 3 die Menschen nähern sich den Göttern κατὰ λόγον). Ja Epictet scheut nicht vor der Behauptung zurück, dass der Mensch κατά γε τὸν λόγον nicht geringer noch kleiner sei als die Götter (I, 12, 26), und nennt die menschliche Seele, als μέρος und ἀπόσπασμα Gottes (I, 1, 12; I, 14, 6; I, 17, 27), geradezu Gott (II, 8, 12 θεὸν τρέφεις, θεὸν περιφέρεις). Der Mensch ist συγγενὴς τῷ θεῷ (I, 9 tit.), ein Abkömmling und Sohn Gottes (I, 13, 3 jeder hat den Zeus zum πρόγονος; IV, 1, 154 unsere wahren πρόγονοι sind die Götter; I, 3, 2 und I, 9, 6 der Mensch ist υἱὸς θεοῦ, ja sein „eigener Sohn" I, 19, 9). Diese Idee der Gottverwandtschaft des Menschen spielt bei Epictet eine grosse Rolle und wird von ihm mit Vorliebe als ethisches Motiv verwendet: der Gedanke an unsere besondere ἐπιπλοκή und σχέσις πρὸς τὸν θεόν (II, 14, 27) soll uns stets beschäftigen, das Gefühl unserer hohen Bestimmung und Würde in uns lebendig erhalten (I, 3, 2) und uns sowohl zur persönlichen Reinheit und Heiligung (II, 8, 18 etc.) wie zur Menschenliebe antreiben (I, 13, 3).

[1]) Das Gleiche gilt von M. Aurel (VII, 28 τὸ λογικὸν ἡγεμονικόν).

Auch bei Seneca und M. Aurel tritt diese Idee der Gottverwandtschaft bedeutend hervor. Der letztere nennt die Seele einen Ausfluss des Weltordners (II, 4; XII, 2 die ἡγεμονικά der Menschen sind von Gott ausgeflossen und abgeleitet; XII, 26); die menschliche φύσις ist ein Teil der φύσις ἀνεμπόδιστος νοερὰ καὶ δικαία (VIII, 7); das ἡγεμονικόν des Menschen ist dem ἡγεμονικόν des Kosmos homogen (V, 21), eine θεία ἀπόμοιρα (II, 1; XI, 19 θειότερον μέρος). Auch er nennt den νοῦς des Menschen geradezu Gott (XII, 26 ὁ ἑκάστου νοῦς θεός) und gründet, wie Epictet, gerne die Pflichten der Nächstenliebe auf die Idee der gemeinsamen Verwandtschaft mit Gott (II, 1 und oft). Fast noch häufiger als Epictet und M. Aurel spricht Seneca von der Göttlichkeit der Seele. Er nennt sie eine vis divina (ep. 41, 5), herabgestiegen aus jenem coelestis spiritus (ad Helv. 6, 7), zusammengesetzt ex isdem, quibus divina constant, seminibus (ib.). Die Vernunft ist nichts anderes als pars divini spiritus in corpus humanum mersa (ep. 66, 12; ep. 120, 14 mens dei, ex quo pars et in hoc pectus mortale defluxit); sie ist den Göttern und Menschen gemeinsam (ep. 92, 27); ja den ganzen Menschen nennt er — natürlich a parte potiori — einen Teil Gottes (ep. 92, 30).

Es fragt sich nun, ob diese Lehre von der Gottverwandtschaft erst in der jüngeren Stoa aufkam oder schon der älteren eigen war. Hirzel neigt sich der ersteren Ansicht zu, wenn er über Posidonius folgendermassen urteilt: „Da dieses innerste Wesen des Menschen nach seiner Ansicht das Göttliche im Menschen ist, so schlägt bei ihm die Ethik in die Religion um, und er darf mit vollem Recht als der Vater des späteren Stoicismus gelten, der durch Seneca, Epictet und M. Aurel vertreten ist“ (II, 535). Hirzel giebt zwar zu, dass auch die älteren Stoiker von der Gottverwandtschaft des menschlichen Geistes gesprochen haben, aber sie haben dies, meint er, in einem anderen Sinne gethan als Posidonius. Dabei beruft er sich auf Corssen (Posid. 29): „die Stoiker haben, obgleich sie den Seelen die gleiche Natur wie den Gestirnen zuschrieben, doch dieselben nicht in der Weise für göttlich gehalten, als ob sie a reliqua natura diversi et exemti wären; ihre wahre Ansicht giebt Epictet I, 9 wieder“. Wenn nun Hirzel Corssens Ansicht sich aneignete, dass Epictet die Gottverwandtschaft des Menschen im urstoischen Sinne verstanden und dargestellt habe, so durfte er auch nicht den Epictet zu denen rechnen, die in dieser Frage auf den Schultern des Posidonius stehen. Doch lassen wir dies beiseite und sehen, ob Corssen recht hat. Epictet sagt an der schon mehrfach angezogenen Stelle (I, 9, 4 etc.), dass auf alle Dinge und Wesen der Welt die σπέρματα Gottes herabgeflossen seien, auf die Vernunftwesen aber προηγουμένως (vergl. II, 8, 11; I, 3, 1). Wer die Bedeutung des Begriffes προηγούμενον bei den Stoikern und speziell bei Epictet kennt, der muss gerade den Gedanken bei Epictet ausgesprochen finden, den Corssen der älteren Stoa abspricht. Nach Epictets Darstellung sind in der That die Menschen von der übrigen φύσις verschieden und in gewissem Sinne „exemt“, da sie nicht bloss im allgemeinen der göttlichen Schöpferkraft ihr Dasein und ihre Erhaltung verdanken, sondern in einem ganz besonderen und einzigartigen, unmittelbaren Verhältnis zu Gott stehen, und zwar zu Gott, sofern er als reine Vernunft nicht zugleich in dem Weltall aufgeht, sondern von demselben geschieden und darüber erhaben ist. Gerade nach Epictet ist der Mensch

nicht bloss wie jedes andere Naturwesen vermöge der allgemeinen συμπάθεια des Kosmos dem Weltall eingefügt, sondern durch seinen Geist mit Gott selbst unmittelbar verbunden und zusammengehörig (I, 14, 6). Die Menschen bilden mit den Göttern zusammen ein eigenes System oder Staatswesen (I, 9, 4; II, 5, 26), welches zwar im Vergleich zu den einzelnen nationalen oder religiösen Verbänden der Menschen das grösste, vorzüglichste und umfassendste System ist (I, 9, 4), aber innerhalb des Weltalls doch gewissermassen nur einen kleinen Ausschnitt bildet. So besteht denn allerdings hinsichtlich der Lehre von der Gottverwandtschaft ein Unterschied zwischen Posidonius einerseits und Epictet samt der älteren Stoa andererseits. Da Posidonius im Menschen einen transscendenten νοῦς von den niederen Seelenkräften unterschied, so konnte er die Gottverwandtschaft nicht auf die ganze Seele ausdehnen, wie er denn auch von einem unvernünftigen, unseligen und ungöttlichen Teil der Seele redet (Galen 469). Aber eben durch diese Trennung der Seele in einen göttlichen und ungöttlichen Teil bekam die Idee der Gottverwandtschaft bei Posidonius sozusagen eine höhere Weihe und eine spezifischer religiöse Bedeutung. Denn der psychologische Dualismus, wie ihn Posidonius vertritt, setzt notwendig eine schärfere Trennung Gottes von der Welt voraus, als sie innerhalb der stoischen Physik möglich war. Ich kann deshalb dem Urteil Zellers (III, 1, 201 Anm.) nicht zustimmen, dass Senecas Aeusserungen über die Gottverwandtschaft des menschlichen Geistes nicht über das hinausgehen, was schon Zeno und Kleanthes ausgesprochen haben. Im allgemeinen ist dies ohne Zweifel richtig: aber wo Seneca sich augenscheinlich auf den Standpunkt des Plato oder des Posidonius stellt, wo er unumwunden von einem unvernünftigen Seelenteil spricht (ep. 92, 8), wo er sagt, dass gewisse Funken des Heiligen an einem „fremden Ort“ (nämlich in unseren irdischen Leibern) sich festgesetzt haben (de otio 5, 5), da hat auch seine Vorstellung von der Gottverwandtschaft des menschlichen Geistes ein unverkennbar unstoisches Gepräge.

Dagegen was Epictet von der Gottverwandtschaft sagt, das geht in der That nicht hinaus über die Vorstellungen der ältesten Stoiker. Ein ἀπόσπασμα θεοῦ hat wohl schon Zeno (D. L. 143, vergl. mit Sextus IX, 101) die menschliche Seele genannt; und wenn Epictet den Menschen einen Abkömmling Gottes nennt, so schwebt ihm nichts anderes vor als das berühmte Wort des Kleanthes: ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμέν. Dass er die Gottverwandtschaft in keinem anderen als dem altstoischen Sinne aufgefasst hat, geht auch hervor aus I, 9, 1: denn unter den „Philosophen“ versteht er durchgängig die berühmten alten Häupter der Schule. Ganz unbegründet ist die Behauptung Steins (I, 200), Epictet habe die Gottähnlichkeit lediglich auf die Denkseele beschränkt: dieser erblickt vielmehr das Göttliche des Menschen in seiner ganzen vernünftig-sittlichen Anlage, also nicht bloss in der Denkkraft, sondern auch in der ὁρμητική und ὀρεκτική. Eher könnte man sagen, Epictet habe die Gottähnlichkeit des Menschen hinsichtlich der Denkkraft geleugnet. I, 14 nämlich sucht er einem Zweifler die Allwissenheit und Allgegenwart Gottes begreiflich zu machen; wie nun derselbe sagt: „aber ich kann doch auch nicht alles das (was in der Welt geschieht) zugleich mit dem Geiste erfassen,“ entgegnet ihm Epictet: „wer sagt dir denn, dass du die gleiche δύναμις habest wie Zeus?“ Diese Aeusserung streitet je-

doch in Wahrheit nicht mit der bereits erwähnten (I, 12, 26: nach dem Logos sind wir nicht geringer als Gott, denn λόγου μέγεθος οὐ μήκει οὐδ' ὕψει κρίνεται ἀλλὰ δόγμασιν). Die Denkkraft im formalen Sinne ist freilich beim Menschen weit geringer, denn er vermag nicht wie Gott sämtliche Weltvorgänge zugleich wahrzunehmen, Vergangenes und Zukünftiges zugleich zu schauen und die Zusammenhänge des Geschehens im einzelnen vollständig zu erkennen; aber in materialem Sinne steht der Logos des Menschen hinter dem göttlichen nicht zurück, insofern die Wahrheit im grossen und ganzen, d. h. Grund und Ziel der Welt und des eigenen Lebens, auch vom Menschen vermöge seiner Vernunft vollständig erkannt werden kann. Die richtigen δόγματα, d. h. die richtigen Anschauungen über den Wert der Dinge, über Tugend und Glückseligkeit, kann der Mensch ebensogut haben wie Gott, insofern ist er ihm κατὰ λόγον ebenbürtig [1]). Die Aehnlichkeit mit Gott liegt also gerade im Sinne des Epictet viel mehr nach der ethischen als nach der theoretischen Seite: hinsichtlich des Wollens ist die Gottgleichheit eine vollkommene (wenigstens beim vollendeten Weisen), hinsichtlich des Denkens aber bleibt dieselbe immer beschränkt (Sen. ep. 120, 14). Wenn also Seneca sagt, dass der Mensch excepta mortalitate Gott ähnlich sei (const. sap. 8, 2), so wird man unter der Sterblichkeit eben auch die Inferiorität der menschlichen Denkkraft nach ihrer formalen Seite mit verstehen müssen. Uebrigens, wie gesagt, auch im ethischen Sinne ist die menschliche Vernunft der göttlichen ebenbürtig nur ihrer Anlage nach, also potenziell, die volle Gottähnlichkeit kann nur dem Weisen zukommen (Sen. ep. 92, 27: die Vernunft ist in den Göttern consummata, in uns consummabilis) [2]).

Auch in Ciceros philosophischen Schriften wird der Gottverwandtschaft des Menschen öfters Erwähnung gethan. De div. I, 64 wird die cognatio deorum als Beweis für die Möglichkeit der Mantik verwendet. Cicero sagt hier ausdrücklich, dass er die Ansicht des Posidonius wiedergebe. Vergleicht man nun div. 1, 64, wonach die Luft erfüllt ist mit unsterblichen Seelen, mit div. II, 119 (animorum consentientium multitudine completum esse mundum), so ergiebt sich, dass auch die dort geäusserte Ansicht über die Gottverwandtschaft (divinos esse animos nostros et tractos extrinsecus) die des Posidonius ist. Die Worte extrinsecus tractos bedeuten offenbar dasselbe wie der früher besprochene Ausdruck θύραθεν εἰςκρίνεσθαι. Diese Vorstellung, dass die Seele — natürlich bloss ihr göttlicher Teil, der νοῦς — von aussen in den Menschen kommt, stimmt also vortrefflich zu der Anschauung des Posidonius. Er dachte sich die Luft erfüllt mit unsterblichen

[1]) Diesen Gedanken spricht auch Musonius aus bei Stob. flor. IV, 88: der Mensch ist allein von allen ἐπίγεια ein μίμημα θεοῦ und hat ähnliche Tugenden wie dieser, da wir auch an den Göttern nichts Höheres denken können als φρόνησις und δικαιοσύνη etc.

[2]) In der Stelle IV, 11, 3 will Epictet wohl nicht einen Gradunterschied der Gottähnlichkeit bei den einzelnen Menschen andeuten, sondern die Beschränkung, die in ἐφ' ὅσον liegt, betrifft nur den Leib, der dadurch von der Gottähnlichkeit ausgeschlossen wird. Doch ersieht man deutlich, dass auch Epictet die wirkliche Gottähnlichkeit der Seele als ein erst zu erlangendes Ziel sich vorgestellt hat: eben das muss das Streben des Philosophen sein, θεὸς ἐξ ἀνθρώπου zu werden (II, 19, 27): proleptisch nennt er freilich auch den schon einen Gott, der in die Schule kommt mit den höchsten, heiligsten Absichten (II, 17, 33).

Seelen [1]). Diese ziehen in die menschlichen Leiber ein bei der Geburt. Ein orthodoxer Stoiker kann schon deshalb nicht der Urheber einer solchen Anschauung sein, weil er von unsterblichen Seelen gar nichts wusste. Deutlich tritt der Unterschied der stoischen Anschauung von der des Posidonius vor Augen, wenn wir die Stelle de div. I, 40 zur Vergleichung herbeiziehen. Hier heisst es, dass alles erfüllt sei aeterno sensu et mente divina: dies ist die echt stoische, pantheistische Anschauung, welche den Geist in unpersönlicher Weise überall verbreitet sein lässt, während Posidonius denselben in eine Unzahl individueller, unsterblicher Geister zerteilt. So hat denn auch die an besagter Stelle sich findende Aeusserung über die Gottverwandtschaft der Seelen (a natura deorum haustos animos et libatos habemus) nichts Unstoisches an sich. Dagegen wenn Cicero ebendort von den Fesseln des Körpers spricht, welche die societas divina hindern, so ist das, wie wir sahen, eine dem echten Stoizismus fremdartige Vorstellung. Auch der Ausspruch im somn. Scip. 8, 26 (deum te scito esse) kann wegen des daselbst zu Grunde liegenden Glaubens an die Ewigkeit der Seelen nicht von einem orthodoxen Stoiker stammen. Dagegen haben die Worte in Tusc. V, 38 (humanus animus decerptus ex mente divina) nichts Unstoisches, abgesehen von der Parenthese „si hoc fas est dictu“, welche wohl auf Ciceros Rechnung zu setzen ist; denn ein Stoiker hätte eine derartige Entschuldigung nicht für nötig gehalten.

Nicht auf die Gottverwandtschaft, sondern auf die Lehre von der providentia specialis bezieht es sich, wenn Cicero sagt (nat. d. II, 166), nemo vir magnus sine aliquo afflatu divino unquam fuit [2]). Die Notiz des Ps. Galen hist. phil. 105 (Diels 639), wonach Plato und die Stoiker einen göttlichsten Teil der Seele, nämlich das ἐνθουσιαστικόν, unterschieden haben, kann sich nicht wohl auf ältere Stoiker beziehen, da dieselben innerhalb des ἡγεμονικόν selbst keine Abstufung der Feinheit des seelischen Pneuma angenommen haben. Auch Posidonius hat die Möglichkeit der Mantik auf die Gottverwandtschaft überhaupt, nicht auf ein besonderes ἐνθουσιαστικόν zurückgeführt (de div. I, 64). — Dem Ausdruck nach stoisch, dem Gedanken nach aber unstoisch ist die Notiz des Clemens Al. (protr. VI, 59): „allen Menschen, am meisten τοῖς περὶ λόγους ἐνδιατρίβουσιν, ἐνέστακταί τις ἀπόρροια θεϊκή.“ Sonst verwahrt sich übrigens Clemens energisch gegen die von der Stoa auf die Gnosis übergegangene Lehre von der essentiellen Gottähnlichkeit (strom. II, 468: wir sind nicht Teile Gottes, noch φύσει τέκνα, sonst hätte ja Gott teil an der Menschen Sünde).

[1]) Diese Ansicht steht nicht im Widerspruch mit der Behauptung des Posidonius, dass der Mond wegen seines ἀερομιγές nicht so rein sei wie die höheren Gestirne (p. 50 oben). Denn er kann die Luft für unrein halten und sie doch zur Behausung unsterblicher Seelen machen, weil er das Geistige vom Stoff in einer dem Platonismus nahekommenden Weise trennt, so dass also nach seiner Ansicht die Seelen durchaus nicht ein besonderes Element nötig haben, in dem sie sich bewegen. Wer von unsterblichen Seelen sprach, der musste auch die stoische Vorstellung von der Nahrung der Seelen aus der Materie, sowie von ihrer örtlichen Gebundenheit an einen wesensgleichen Stoff aufgegeben haben. Nach der echt stoischen Ansicht dagegen geht der göttliche Nus durch alles hindurch; jedoch in seiner höchsten Form, als reines, feuriges Vernunftpneuma, ist er nur in der vernünftigen Seele zu finden, welche deshalb nach ihrer Trennung vom Leib nach oben strebt zu den verwandten reinen Elementen.

[2]) Dass diese Lehre gerade auch in der Stoa galt und sogar von den Stoikern auf Sokrates zurückgeführt wurde, ersieht man aus Epictet I, 12, 3.

Die Lehre vom Dämon.

Wenn nun im Anschluss an die Lehre von der Gottverwandtschaft der menschlichen Seele die Ansicht der Stoiker vom Dämon erörtert wird, so handelt es sich dabei ausschliesslich um diejenige Bedeutung dieses Wortes, derzufolge das Innerste, Göttliche des Menschen damit bezeichnet wurde. Doch der Vollständigkeit halber sollen auch die anderen Bedeutungen, welche das Wort Dämon bei den Stoikern hat, kurz erwähnt werden.

1) Δαίμονες im gewöhnlichen, populären Sinne = Mittelwesen zwischen Göttern und Menschen. So sollen die Stoiker (plac. I, 8) die Dämonen für οὐσίαι ψυχικαί erklärt haben; nach Sextus IX, 73 werden die abgeschiedenen Seelen unter die Dämonen versetzt [1]). Der Glaube an οὐσίαι ψυχικαί, d. h. an Geister, liegt auch der Ausführung bei Sextus VII, 256 zu Grunde, wo es heisst, dass Menelaus die Helena für ein φάντασμα oder δαιμόνιον gehalten habe. Aus Plutarch aber (de Is. 25) lässt sich bloss entnehmen, dass Chrysippus auch zuweilen von Dämonen geredet hat; die Art jedoch, wie daselbst ihr Wesen bestimmt wird (dass das Göttliche in ihnen nicht unvermischt sei, sondern sowohl an der φύσις ψυχῆς, als auch an der αἴσθησις σώματος teil habe), passt durchaus nicht zu der Anschauung des Chrysipp, der die ψυχή nicht als etwas dem Geistigen gegenüber Inferiores dargestellt haben kann (s. Zeller III, 1, 320[3]). Auch Epictet scheint solche Mittelwesen zwischen Göttern und Menschen angenommen zu haben. Zwar II, 5, 18 berichtet er nur die Worte des Sokrates, der übrigens über die Natur der Dämonen offenbar eine vom Volksglauben abweichende Ansicht hatte. Dagegen sagt er III, 13, 15: πάντα θεῶν μεστὰ καὶ δαιμόνων, wie schon Heraklit erklärt hatte, dass alles voll sei von Seelen und Dämonen (D. L. IX, 7). Dass jedoch Epictet die Dämonen (wie auch die Götter) nicht nach Art des Volksglaubens als persönliche, irgendwie menschenähnliche Wesen sich vorstellte, geht, abgesehen von seiner ganzen philosophischen Weltanschauung, auch daraus hervor, dass er gerade an jener Stelle sich durch Leugnung der Unterwelt in offenen Gegensatz zur Volksreligion stellt. So haben wohl die Stoiker überhaupt das Dasein von Dämonen nur in dem Sinne behauptet, dass die ganze Welt beseelt und vernünftig ist; man ersieht auch deutlich aus Alcin. isag. 15 und Achill. isag. 134 (Diels 613), dass sie durch die Annahme von Dämonen nur ihren Satz von der durchgängigen Beseeltheit der Welt zum Ausdruck bringen und durch Berufung auf die populäre Vorstellung gewissermassen rechtfertigen wollten. Dagegen die bei Sextus IX, 86 ausgesprochene Ansicht, wo von ἔμψυχα und νοερὰ ζῷα die Rede ist, welche die Luft erfüllen, und von αἰθέρια ζῷα, die durch ihre ἀφθαρσία und ἀγεννησία hoch erhaben seien über die ἐπίγεια, und von welchen die Menschen ihre Vernunft bekommen haben, kann nicht als echt stoische gelten, da die Stoiker bekanntlich sogar die Götter für vergänglich erklärt haben (Plut. comm. not. 31); da-

[1]) Nicht ganz stimmt damit überein D. L. 151, wonach die Dämonen als Schutzgeister den Menschen übergeordnet erscheinen, und die Seelen der Guten nicht zu Dämonen, sondern zu Heroen erhoben werden.

gegen entspricht sie vollständig der Anschauung des Posidonius (vergl. Cic. div. I, 64; II, 119). Im ganzen wird man Heinze Recht geben müssen, dass der Satz von der Erfülltheit des Weltalls mit Dämonen nichts anderes bedeutet, als dass der Logos durch alles hindurchgeht, überall ist und wirkt (Logos p. 28). Auch Zeller, obwohl er mit Recht darauf hinweist, dass die Stoiker bei ihrer Deutung der Dämonen sich der Abweichung von der populären Vorstellung nicht klar bewusst waren, giebt doch zu, dass sie derselben einen fremden Sinn untergeschoben haben, und dass in einem so streng deterministischen System, wie es das stoische ist, die Dämonen nur als Naturkräfte, dem Zusammenhang des Ganzen gemäss wirkend gedacht werden können (III, 1, 319—321).

2) Dämonen = Schutzgeister der Menschen. Nach D. L. 151 haben die Stoiker Dämonen angenommen ἀνθρώπων συμπάθειαν ἔχοντας, ἐπόπτας τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων. Lehrs (Popul. Aufs. p. 149 etc.) scheint diese Notiz des D. Laertius ernst aufgefasst zu haben, obwohl auch er zugiebt, dass die Ansicht von leitenden und beaufsichtigenden Dämonen in der Stoa keine grosse Bedeutung hatte, sondern überwuchert wurde von der trefflichen Ansicht, dass die Vernunft des Menschen sein Dämon sei. Jedoch die Stoiker können niemals im Ernste die populäre Vorstellung vom Schutzgeist sich angeeignet haben, und zwar deshalb, weil dieselbe eine Wertschätzung der äusseren Lebensgüter voraussetzt, welche mit der ethischen Grundanschauung der Stoa durchaus unvereinbar ist. Mit Recht sagt darum Zeller (a. a. O.), dass die Stoiker die Meinungen des Volkes über die Schutzgeister nicht teilten, und führt auch die Stelle bei Seneca ep. 110, 1 (singulis et Genium et Junonem dederunt) auf ihren wahren Sinn zurück.

Dasselbe wie von den Schutzgeistern gilt auch von den „bösen Dämonen", welche einigen Berichten zufolge die Stoiker angenommen haben sollen (Plut. def. or. 17; Sext. XI, 27, wo der Ausdruck σπουδαῖοι δαίμονες die Existenz von bösen Dämonen voraussetzt). Ein Stoiker konnte nicht im Ernste von Dämonen reden, die dem Menschen schaden können: war er doch der Ueberzeugung, dass niemand, nicht einmal Gott, dem Menschen schaden kann, sondern nur dieser sich selbst. Epictet erwähnt auch einmal die κακοὶ δαίμονες (I, 22, 16; vergl. IV, 4, 38), doch so, dass man leicht erkennt, dass er die populäre Vorstellung von bösen Geistern durchaus nicht geteilt hat.

3) Δαίμων = die einzelne Schickung, Fügung oder das Schicksal des Menschen im allgemeinen. In dieser Bedeutung steht es bei Epictet I, 19, 19, wo man das Wort auch mit „Zufall" übersetzen könnte, nur dass man sich erinnern muss, dass es auf dem stoischen Standpunkt keinen eigentlichen Zufall, sondern nur göttliche Fügungen, Schickungen der Heimarmene giebt. Hierher gehört auch IV, 1, 109, wo Epictet von den unzufriedenen Menschen spricht, die auf den Dämon, die Tyche und die Nebenmenschen schelten. Will man hier dem Dämon eine von der Tyche gesonderte Bedeutung beilegen, so mag man darunter den Schutzgeist verstehen, der aber dann nichts anderes wäre als die personifizierte Tyche des einzelnen. Oder aber ist der δαίμων hier identisch mit Gott und steht in derselben Bedeutung, welche sonst das Wort τὸ δαιμόνιον hat (III, 22, 53; III, 1, 19; IV, 4, 39; frag. 174).

4) Nun kommen wir erst auf die eigentliche Bedeutung des Wortes δαίμων in der stoischen Schule: es bedeutet den göttlichen Bestandteil des Menschen, die Vernunft, welche ein Absenker der Gottheit, also sozusagen der in jedem einzelnen Menschen lokalisierte Gott ist (Zeller III, 1, 319; III, 2, 178)[1]. Die Vernunft, als das bessere Ich des Menschen, ist sein wahrer Schutzgeist (Epict. I, 14, 12 ἐπίτροπος; M. Aurel V, 27 προστάτης καὶ ἡγεμών). Als beständiger, nicht zu täuschender Wächter und Richter ist dieser Dämon identisch mit dem Gewissen (Epict. I, 14, 12, vergl. mit dem freilich unsicheren Fragment 97, wonach uns Gott der ἔμφυτος συνείδησις[2]) zur Bewachung übergeben hat (Sen. ep. 41, 2 prope est a te deus, tecum est, intus est . . . sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos; ep. 83, 1 nihil deo clusum est . . . ; frag. 423, 24 patemus deo).

Dieser Dämon in uns ist aber nicht bloss Richter und Wächter, sondern auch Mahner und Berater, er ist die innere Gottesstimme, das wahre Orakel. So spricht M. Aurel von dem ἔνδον ἱδρύμενος, der uns, wenn wir ihn befragen, rein von sündigen Lüsten bewahrt (III, 4); und Epictet nennt den λόγος geradezu den μείζων μάντις, den Πύθιος (Ench. 32; vergl. Diss. III, 22, 53 ἀνάκρινον τὸ δαιμόνιον, δίχα θεοῦ μὴ ἐπιχειρήσῃς).

Dass diese Identifizierung des Dämon mit der Vernunft (M. Aurel III, 3 νοῦς καὶ δαίμων; XII, 19 du hast ein δαιμονιώτερον in dir . . . nämlich die διάνοια) nicht erst von diesen jüngsten Stoikern aufgebracht wurde, ersieht man aus Cic. off. III, 44 („wer schwört, bedenke, dass er Gott zum Zeugen anruft, das heisst mentem suam, qua nihil homini dedit deus ipse divinius) und Galen 469, wo Posidonius als die Ursache der πάθη erklärt τὸ μὴ κατὰ πᾶν ἕπεσθαι τῷ ἐν αὐτῷ δαίμονι συγγενεῖ τε ὄντι καὶ τὴν ὁμοίαν φύσιν ἔχοντι τῷ τὸν ὅλον κόσμον διοικοῦντι. Ja nach D. L. 88 hat wahrscheinlich schon Chrysippus das Wort δαίμων in diesem Sinne gebraucht; denn dass die dort angeführte Definition der εὐδαιμονία (ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ᾽ ἑκάστου δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ τῶν ὅλων διοικητοῦ βούλησιν) von Chrysippus stammt, wird nahegelegt nicht bloss dadurch, dass dieser unmittelbar vorher genannt ist (Zeller III, 1, 319[3]), sondern auch durch die der Weise des Chrysippus ganz entsprechende etymologisierende Art der Definition. Auch der von D. L. 174 über Kleanthes berichteten Anekdote liegt diese Anschauung zu Grunde. Zu einem, der mit sich selbst sprach, soll er nämlich gesagt haben: οὐ φαύλῳ ἀνθρώπῳ λαλεῖς; offenbar meinte er damit das bessere Ich, den inwendigen Menschen, der die Stelle Gottes in uns vertritt.

Diese Aeusserung des Kleanthes führt uns nun aber auf eine Wahrnehmung, die sich insbesondere bei Epictet dem Leser aufdrängt, nämlich, dass bei aller Aehnlichkeit des Dämon mit der Vernunft die beiden Begriffe sich doch nicht ganz decken. Viel-

[1]) M. Aurel III, 5 ὁ ἐν σοὶ θεός; V, 10 παρὰ τὸν ἐμὸν θεὸν καὶ δαίμονα; XII, 26 ὁ ἑκάστου νοῦς θεός. Wenn daher Epictet I, 14, 14 Gott und den Dämon trennt, so ist dies nicht anders zu verstehen, als dass Gott eben als Dämon des Menschen in ihm gegenwärtig ist.

[2]) Das Wort συνείδησις kommt allerdings bei Epictet nicht vor, dagegen der Ausdruck τὸ συνειδός, III, 22, 94, und das Verbum συνειδέναι ἑαυτῷ zweimal, Ench. 34 und Diss. III, 23, 15.

mehr repräsentiert der Dämon gewissermassen nur die eine Seite der menschlichen Vernunft, d. h. die mit Gott und dem göttlichen Gesetz übereinstimmende, vollkommene Vernunft gegenüber der empirischen, unvollkommenen: der Dämon ist die urbildliche, ideale Persönlichkeit gegenüber der empirischen Persönlichkeit, und der Mensch hat die Aufgabe, die letztere der ersteren immer mehr konform zu machen (vergl. Epictet II, 18, 19 wolle einmal καθαρὸς γενέσθαι μετὰ καθαροῦ σαυτοῦ — dieses letztere ist der Dämon, die Idealpersönlichkeit — καὶ μετὰ τοῦ θεοῦ). Gerade bei Epictet tritt dieser Gedanke einer Trennung des Menschen in zwei Personen häufig hervor, z. B. II, 8, 21; IV, 12, 12; IV, 6, 7; IV, 9, 13. Dabei ist es merkwürdig zu beobachten, wie diese beiden Personen des Menschen zuweilen ihre Rollen vertauschen: nach I, 14, 12 ist der Dämon derjenige, welcher den Menschen (das empirische Ich) bewacht und bewahrt; dagegen nach II, 8, 21 muss der Dämon vom Menschen bewahrt werden (in seiner ursprünglichen Reinheit und Göttlichkeit). Dieses Schwanken des Dämons zwischen Aktivität und Passivität ist aber leicht erklärlich, denn die ganze Trennung des Menschen in zwei Personen ist eben nur eine Abstraktion: in Wahrheit muss das empirische Ich, um sich vom Dämon bewahren und leiten zu lassen, selbst die Kraft des Dämon schon in sich haben; andererseits, wenn es auf den empirischen Menschen ankommt, ob der Dämon rein erhalten wird oder nicht, so ist eben dieser letztere schliesslich identisch mit der empirischen Persönlichkeit, in welcher der Dämon im eigentlichen Sinn, d. h. das Göttliche nur unvollkommen wirksam ist.

So kann es uns denn nicht wunder nehmen, wenn der Dämon zuweilen eine von der zuerst dargelegten ziemlich weit abliegende Bedeutung annimmt: er ist in diesem Falle nicht mehr das wesenhafte, unveränderliche Göttliche in uns, sondern nur die gute Anlage des Menschen, die in Wirklichkeit, abgesehen vom Weisen, nur mangelhaft und getrübt zum Vorschein kommt. Deutlich erkennt man diese veränderte Bedeutung des Wortes δαίμων bei M. Aurel III, 12, wo es heisst, man solle, dem ὀρθὸς λόγος folgend, seinen Dämon rein bewahren. Nach der ursprünglichen Meinung ist der Dämon identisch mit dem ὀρθὸς λόγος, sozusagen der in jedem einzelnen lokalisierte λόγος ὀρθός; hier aber erscheint der ὀρθὸς λόγος dem Dämon übergeordnet: der letztere bedeutet also kaum mehr etwas anderes als die Persönlichkeit, den Charakter des Menschen, nur dass allerdings dessen ideale, göttliche Bestimmung in dem Wort δαίμων immer noch zum Ausdruck kommt. Auch sonst findet sich bei M. Aurel die Forderung, der Mensch solle seinen Dämon rein erhalten (II, 13 καθαρὸν πάθους διατηρεῖν), ἵλεων καὶ κοσμίως ἑπόμενον τῷ θεῷ (III, 16; VIII, 45), ihn nicht ὑβρίζειν (II, 17), nicht stören oder verwirren ὄχλῳ φαντασιῶν (III, 16). Aehnlich warnt Epictet davor, den Dämon zu beflecken durch unreine Gedanken und schmutzige Thaten, ihn zu Schanden zu machen und zu verwahrlosen (II, 8, 13 und 21 etc.). Auch Seneca spricht deutlich diesen Gedanken aus, dass der Dämon eines jeglichen, obwohl von Natur rein und göttlich, eben das wird, wozu ihn ein jeder macht: ep. 73, 16 sagt er, dass in den menschlichen Leibern göttliche semina zerstreut sind, quae si bonus cultor excipit, similia origini prodeunt . . . si malus, non aliter quam humus sterilis . . . necat. Es liegt auf der Hand, dass man, um ein bonus

cultor zu sein, eben auch schon die göttliche Kraft in sich tragen muss, und was Seneca beweisen will, dass keine Seele ohne Gott gut ist, hat er eben nicht bewiesen, da er das Gedeihen der göttlichen Samenkräfte von der menschlichen Pflege, also von der freien Thätigkeit des Menschen abhängig macht. Doch wir können ihm dies nicht verübeln, da ein die Vernunft befriedigender Ausgleich zwischen göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit auch heute noch nicht gefunden ist. Denselben Gedanken führt Seneca aus ep. 41, 2: hic (der spiritus sacer) prout a nobis tractatus est, ita nos tractat. Damit will er sagen, je nachdem wir den Dämon behandeln, d. h. uns mit ihm abgeben, behandelt oder beeinflusst er auch uns: also auch hier wieder jenes undefinierbare Ineinander, jene rätselhafte Wechselwirkung von göttlicher Hilfe und menschlicher Selbstthätigkeit. Was uns jedoch hier interessiert, ist das, dass auch Seneca wie M. Aurel und Epictet, den Dämon als etwas Wandelbares und Veränderliches aufgefasst hat, das der Verkümmerung oder gar des Untergangs fähig ist. Uebrigens hat schon Chrysipp das Wort Dämon in demselben Sinne gebraucht, wenn anders die oben citierte Definition bei D. L. 88 ihm zuzuschreiben ist. Wenn hier das Glück (und die Tugend) in die Uebereinstimmung des Dämons eines jeden mit dem Willen des Weltlenkers gesetzt wird, so liegt die Voraussetzung zu Grunde, dass der Dämon des einzelnen dem göttlichen Willen auch widerstreben und ungehorsam sein kann. Auch nach Chrysippus ist also der Dämon nicht das objektiv und unveränderlich Göttliche in uns, sondern sozusagen das transscendente Ich des Menschen, dessen Widerschein sein empirischer Charakter ist. Wenn also Zeller (III, 2, 571) von Plotinus sagt, dass er den Dämon in stoischer Weise auf den Charakter des Menschen zurückführe, doch so, dass derselbe nicht nur das Höhere im Menschen, sondern zugleich diejenige übermenschliche Macht bezeichne, welcher ein jeder nachlebt, so wird man nach dem Bisherigen sagen müssen, dass die Anfänge dieser Auffassung des Dämon in der Stoa selbst, und zwar nicht erst bei Epictet und M. Aurel, sondern schon bei Chrysippus sich bemerklich machen.

Bei Posidonius dagegen verbot sich diese Auffassung durch seine abweichende Ansicht vom Wesen der menschlichen Seele, und es ist nicht uninteressant, die Aeusserungen des Chrysippus und des Posidonius über den Dämon zu vergleichen: der erstere setzt die εὔροια darein, dass der Dämon eines jeden mit dem Willen Gottes übereinstimme, der letztere aber darein, dass der Mensch durchaus seinem Dämon, und nicht dem κακόδαιμον und ἄθεον seiner Seele folge. Dem Posidonius ist und bleibt der Dämon das objektiv und unwandelbar Göttliche im Menschen, und die Sünde besteht nach ihm darin, dass der Mensch, statt dem Dämon, der unvernünftigen Seelenkraft folgt. Chrysippus aber und alle orthodoxen Stoiker, weil sie eine widergöttliche Potenz in der menschlichen Seele nicht annahmen und doch auch die Thatsache der Sündhaftigkeit des Menschen nicht leugnen konnten, waren zum Zweck der Erklärung der Sünde genötigt, eine Wandlung und Verschlechterung des Dämon anzunehmen. Wie die προαίρεσις, welche von Natur das Göttliche im Menschen ist, doch sich selbst umwandeln und verschlechtern kann (Epictet I, 17, 26), wie das ἡγεμονικόν, das ebenfalls identisch ist mit dem θεῖον in uns (M. Aurel XII, 1), sich selbst wandelt und macht zu dem, was es empirisch ist (M. Aurel VI, 8), so konnten die Stoiker

auch den Dämon nicht in seiner ursprünglichen Reinheit und Göttlichkeit verharrend denken, sondern waren genötigt, ihn in die Schwankungen des wirklichen sittlichen Lebens hineinzuziehen. Die letzte Konsequenz dieser Anschauung wäre, dass der δαίμων durch Verwahrlosung und Misshandlung ein κακὸς δαίμων würde. Ob die Stoiker diese Konsequenz gezogen haben, ist fraglich; doch bei M. Aurel X, 13 scheint dieselbe gezogen zu sein: er spricht dort seinen Abscheu aus über das erbärmliche Treiben der Menschen, wie sie „zu den schmählichsten Thaten missbrauchen ihr kostbarstes Teil, ᾧ γίνεται, ὅταν θέλῃ, πίστις, αἰδώς, ἀλήθεια, νόμος, ἀγαθὸς δαίμων". Der letztere Ausdruck kann wohl hier nicht anders übersetzt werden, als „guter Charakter, gute Gesinnung oder Stimmung". Jedenfalls ist an dieser Stelle der Dämon nicht als identisch mit dem kostbarsten Teil des Menschen (der Vernunft), sondern als eine Wirkung desselben hingestellt: der richtige Gebrauch der Vernunft wirkt also einen guten Dämon, der falsche Gebrauch aber — so muss man notwendig ergänzen — einen schlechten Dämon. Wenn die Stoiker also von bösen Dämonen geredet haben, so thaten sie es offenbar in diesem ethischen Sinne.

B. Die Psychologie.

I. Die Organisation der Seele.

1) Die Teile der Seele.

Trotzdem dass die Stoiker eigentlich nur eine vernünftige Seelenkraft im Menschen annahmen, haben sie einzelne Teile der Seele unterschieden, nämlich das ἡγεμονικόν (oder λογιστικόν), die fünf Sinne, das φωνητικόν und σπερματικόν. Diese Einteilung der Seele in acht Teile war die gewöhnliche (Stein I, 123); auch die abweichenden Berichte lassen sich meistens auf dieselbe zurückführen. Wird nämlich das αἰσθητικόν als Allgemeinbezeichnung an die Stelle der fünf αἰσθήσεις gesetzt, so ergeben sich statt der acht Teile nur vier (Ps. Gal. hist. phil. 24, Diels 615); wird dagegen das ἡγεμονικόν nicht als besonderer Seelenteil, sondern als Quelle und Sammelpunkt aller übrigen seelischen Pneumata ins Auge gefasst, so kommen nur sieben Seelenteile heraus (plac. IV, 21). Aehnlich wird wohl auch die Notiz des Tertullian (de an. 14) zu erklären sein, dass Zeno nur drei Teile der Seele angenommen habe. Lässt man nämlich das ἡγεμονικόν als die in allen übrigen Teilen wirkende Grundkraft ausser Berechnung, so wären die drei Teile der Seele das αἰσθητικόν, φωνητικόν und σπερματικόν. Dies ist jedenfalls wahrscheinlicher als die Vermutung Wellmanns (Fleck. Jahrbücher 107, p. 476), dass das αἰσθητικόν in dem ἡγεμονικόν inbegriffen sei; denn in diesem Falle liesse sich kein vernünftiger Grund denken, warum nicht auch die zwei übrigen Teile in dem ἡγεμονικόν begriffen sein sollten. Jedenfalls unrichtig aber ist es, wenn Kreuttner (Andronikus περὶ παθῶν p. 30) auf Grund der Notiz des Tertullian annimmt, Zeno habe wohl die platonische Dreiteilung gebilligt. Wie

kann man nur dem offenbar tendenziösen Bericht des Tertullian so viel Wert beimessen, da doch die Thatsache, dass die Achtteilung der Seele von Zeno stammt, durch Nemesius (211) und Stobäus (ecl. I, 369) [1]) hinreichend bezeugt ist. Auf die Zahl der Seelenteile kommt übrigens bei den Stoikern nicht so viel an: die Hauptsache ist einmal das, dass sie keinen unvernünftigen Seelenteil statuiert, sodann dass sie das Sprach- und Zeugungsvermögen als Teile der Seele betrachtet haben. Dies sind die beiden charakteristischen Merkmale der stoischen Einteilung der Seele: wo diese sich vorfinden, da hat man es, mögen nun drei oder vier, sieben oder acht Teile gezählt sein, mit einer echt stoischen Einteilung zu thun. Dagegen wenn von gewissen Stoikern berichtet wird, dass sie entweder das φωνητικόν und σπερματικόν als Seelenteile gestrichen oder einen unvernünftigen Seelenteil eingeführt oder gar beide Aenderungen zumal vorgenommen haben, so liegt die Heterodoxie auf der Hand.

Es lässt sich nun auch in der That nachweisen, dass in der stoischen Schule diese beiden charakteristischen Merkmale nacheinander fallen gelassen wurden. Der erste, der hierin eine Aenderung vornahm, ist Panätius, dessen Hinneigung zu Plato und Aristoteles bekannt ist [2]). Von ihm berichtet Nemesius (211), dass er das φωνητικόν nicht als selbständigen Seelenteil, sondern als Teil der καθ' ὁρμὴν κίνησις rechnete, dagegen das σπερματικόν gar nicht als Seelenteil gelten liess, sondern zur φύσις zählte. Daraus, dass Panätius das σπερματικόν dem Gebiet der φύσις zuwies, folgt nun zwar noch nicht, dass er den stoischen Materialismus ganz aufgegeben hat: nach Cicero (Tusc. I, 42) hat er die Seele echt stoisch als inflammata anima definiert. Aber das Bestreben, den Geist von der Materie mehr zu trennen, resp. die Materie geistiger zu fassen, lässt sich in dieser Streichung des σπερματικόν aus der Zahl der Seelenteile nicht verkennen. Was aber die Anzahl der Seelenteile betrifft, so ist es höchst auffallend, dass man sich ohne weiteres bei der Annahme beruhigt hat, der Bericht des Nemesius stimme überein mit der Notiz des Tertullian, dass Panätius sechs Seelenteile angenommen habe [3]). Dabei hat man offenbar übersehen (vergl. Zeller III, 1, 571 [2]), dass Panätius nur das σπερματικόν, nicht

[1]) Es heisst hier allerdings nur οἱ ἀπὸ Ζήνωνος ὀκταμερῆ τὴν ψυχὴν διαδοξάζουσι. Aber da an dieser Stelle die Anhänger des Zeno denen des Plato entgegengesetzt werden, so kann Zeno keinenfalls die platonische Einteilung der Seele sich angeeignet haben. Dies geht auch aus Cic. acad. I, 39 hervor, wo ausdrücklich gesagt ist, Zeno habe im Gegensatz zu den Alten keine unvernünftige Seelenkraft angenommen. Wie Kreuttner (a. a. O.) behaupten kann, diese Stelle beweise nichts gegen seine Ansicht, weil Cicero hier aus Antiochus schöpfe, ist mir unverständlich: gerade Antiochus, der Stoiker der Akademie, hätte ja eher ein Interesse daran gehabt, die Differenz Zenos von Plato zu verwischen, als sie so deutlich hervorzuheben.

[2]) Es ist gewiss nicht zufällig, dass Nemesius, nachdem er kurz zuvor die Ansicht Zenos „des Stoikers" berichtet hatte, fortfährt: „Panätius aber der Philosoph"; er verrät damit unwillkürlich, dass er den Panätius nicht als eigentlichen Stoiker, sondern als einen selbständigen, keiner Schule ausschliesslich zugehörigen Philosophen betrachtete.

[3]) Fowler (Panaet. et Hecat. fragm. p. 17) scheint die Schwierigkeit gefühlt zu haben, da er das Zeugnis des Tertullian verwirft und sich dahin ausspricht, Panätius habe acht Seelenteile angenommen, ohne jedoch anzugeben, ob er die bekannten acht Teile meint oder nicht.

aber auch das φωνητικόν vom Gebiet der ψυχή ausgeschlossen hat. Denn dass die καθ' ὁρμὴν κίνησις etwas Psychisches ist, wird niemand bestreiten. Man könnte nun freilich sagen, Panätius rechne die καθ' ὁρμὴν κίνησις zum Hegemonikon. Aber dann hätte Nemesius sich wohl anders ausgedrückt; überdies wissen wir aus Cic. off. I, 101, dass gerade Panätius die ὁρμή als selbständige Seelenkraft von der Vernunft oder dem Hegemonikon unterschieden hat. Man müsste also, unter der Voraussetzung, dass Panätius sonst nichts geändert hat, auf sieben Seelenteile kommen. Jedoch die καθ' ὁρμὴν κίνησις will zu den übrigen Seelenteilen nicht recht passen, der Ausdruck deutet vielmehr darauf hin, dass Panätius seiner Einteilung ein ganz anderes Prinzip zu Grunde gelegt hat. Vielleicht kann uns Nemesius selbst auf die richtige Fährte weisen: p. 249 nämlich berichtet er, ohne Nennung des Urhebers, eine Einteilung der δυνάμεις τοῦ ζῴου, die auffallend übereinstimmt mit dem, was er p. 211 über Panätius berichtet hat. Danach werden dreierlei δυνάμεις des ζῷον unterschieden: ψυχικαί, φυτικαί und ζωτικαί. Die ersteren werden auch genannt κατὰ προαίρεσιν und teilen sich folgendermassen: a) ἡ καθ' ὁρμὴν κίνησις, welche ihrerseits drei Unterarten hat, das Bewegungs-, Laut- und Atmungsvermögen; b) ἡ αἴσθησις. Die φυτικαί und ζωτικαὶ δυνάμεις werden übrigens im Verlaufe nicht bestimmt auseinandergehalten; zu ihnen wird gezählt die θρεπτική, αὐξητική und σπερματική. Die Aehnlichkeit dieser Einteilung mit dem über Panätius Berichteten springt in die Augen: in beiden Fällen erscheint das φωνητικόν als Spezies der καθ' ὁρμὴν κίνησις, diese selbst aber als ein besonderer Seelenteil; das σπερματικόν dagegen ist dem Gebiet der Seele entnommen und der φύσις zugewiesen. Von der platonischen und peripatetischen Anschauung unterscheidet sich diese Einteilung dadurch, dass die φυτικαί und ζωτικαὶ δυνάμεις in Gegensatz zu den ψυχικαί gestellt werden, während Plato und Aristoteles das φυτικόν oder θρεπτικόν zur Seele gerechnet haben (Nemes. 211). So hat also die Vermutung immerhin etwas für sich, dass diese Einteilung wirklich die des Panätius gewesen ist. Danach hätte er die Seele in zwei Hauptteile zerlegt: ὁρμή und αἴσθησις. Unter der ὁρμή kann aber die Vernunft nicht begriffen sein, da die καθ' ὁρμὴν δύναμις nur das Bewegungs-, Atmungs- und Lautvermögen umfasst. Die ψυχικαὶ δυνάμεις sind also nicht spezifisch menschlich, sondern auch dem Tier eigen, wie ja auch Nemesius die Einteilung der δυνάμεις des ζῷον, nicht des Menschen angeben will [1]). Will man also diese Einteilung auf die menschliche Seele beziehen, so muss man jedenfalls die νοερὰ δύναμις, die Vernunft, ergänzen. Man käme dann zu drei Hauptteilen (νοῦς, ὁρμή, αἴσθησις) und, wenn man die Unterarten der ὁρμή, ferner die einzelnen αἰσθήσεις als besondere Seelenkräfte zählt, auf neun resp. elf Seelenteile (je nachdem man die ὁρμή und αἴσθησις mitzählt oder nicht). Lässt man aber den νοῦς als gar nicht zu den ψυχικαὶ δυνάμεις gehörig weg, so ergeben sich acht resp. zehn Teile. Die sechs Teile des Tertullian kommen so allerdings nicht heraus, wenn man sich nicht auf ganz haltlose Vermutungen ver-

[1]) Die Gegenüberstellung der ὁρμή und αἴσθησις, als der den ζῷα gemeinsamen Seelenkräfte, und der den Menschen auszeichnenden Vernunft findet sich auch bei M. Aurel, der VII, 55 die αἰσθητικὴ und ὁρμητικὴ δύναμις ζῳώδεις nennt im Gegensatz zur νοερά.

lassen will (z. B. νοῦς, ὁρμή mit ihren drei Unterarten, αἴσθησις). Jedoch es kann uns ganz gleichgültig sein, auf welche Weise Tertullian zu der Meinung kam, Panätius habe sechs Teile angenommen: es genügt zu wissen, dass die sechs Teile des Panätius unter keinen Umständen die alten stoischen (Hegemonikon und fünf Sinne) gewesen sein können. Darum sind auch die Versuche, welche Diels (proleg. zu doxogr. 206) angestellt hat, um die „zehn" und „zwölf" Seelenteile Tertullians zu erklären, abgesehen davon, dass dieselben dem Tertullian eine ans Unglaubliche grenzende Gedankenlosigkeit zutrauen, wertlos, weil sie auf der Voraussetzung ruhen, die sechs Teile des Panätius seien wirklich die fünf Sinne nebst dem Hegemonikon. Andererseits ist aber auch der Schluss, welchen Stein (I, 183) aus dem Bericht des Nemesius zieht, dass nämlich Panätius wahrscheinlich die platonische Dreiteilung zu Grunde gelegt habe, verfehlt. Denn dadurch, dass Panätius das σπερματικόν der φύσις zuwies, hat er doch wahrlich nicht, gleich Plato, einen „vegetativen Teil der Menschenseele" (eine ψυχὴ φυτική oder ἐπιθυμητική) statuiert: er unterscheidet ja vielmehr in echt stoischer Weise zwischen φύσις und ψυχή [1]). Noch willkürlicher aber ist es, wenn Stein die καθ' ὁρμὴν κίνησις des Panätius einfach dem θυμοειδές Platos gleichsetzt. Es beruht dies auf dem bereits gerügten Hauptirrtum Steins, als ob das Wort ὁρμή in der Stoa stets den Affekt bedeute. In Wahrheit hat die καθ' ὁρμὴν κίνησις des Panätius mit dem παθητικόν gar nichts zu thun, sondern bedeutet, wie aus dem Zusammenhang deutlich hervorgeht, zusammen mit der αἴσθησις die sogenannten proairetischen [2]), d. h. willkürlichen und deshalb psychischen Bewegungen im Gegensatz zu denen, welche ohne Zuthun des ζῷον, also physisch geschehen, wie z. B. das Wachstum. Es wäre ja auch höchst sonderbar, wenn Panätius das φωνητικόν als eine Form des Affekts betrachtet hätte.

Man könnte nun zwar annehmen, Panätius habe neben der καθ' ὁρμὴν κίνησις ein selbständiges παθητικόν (ἐπιθυμία und θυμός) statuiert oder dasselbe als Spezies der ersteren betrachtet. Dafür spricht die Stelle bei Cicero (off. I, 101), wonach Panätius die ὁρμή als die unvernünftige Seelenkraft von der Vernunft unterschieden hat. Es lässt sich jedoch nicht verkennen, dass die Darstellung des Nemesius (211) mit diesem Bericht des Cicero nicht im Einklang steht: die ὁρμή des Cicero ist unleugbar etwas anderes als die καθ' ὁρμὴν κίνησις des Nemesius. Wer der Ansicht ist, dass sich die beiden Stellen nicht vereinigen lassen, der wird wohl dem Zeugnis des Nemesius den Vorzug geben müssen, da dieser ausdrücklich von Panätius spricht, während Cicero an der betreffenden Stelle die Ansicht eines anderen Stoikers wiedergegeben haben kann, auch wenn Panätius seine Hauptquelle war. Jedoch auch wenn man annimmt, dass off. I, 101 die Lehre des Panätius enthält, so ist es noch sehr fraglich, ob die dort erwähnte ὁρμή mit dem παθητικόν identisch ist. Des näheren kann aber diese Stelle erst bei der Besprechung

[1]) Allerdings, dass er im Menschen selbst eine besondere, von der ψυχικὴ getrennte φυσικὴ δύναμις angenommen hat, entspricht nicht der Auffassung der Stoiker, dass auch die physischen Vorgänge von demselben Pneuma gewirkt werden, welches den Menschen zum Denken und freien Wollen befähigt.

[2]) Das Wort προαίρεσις darf hier natürlich nicht in der höchsten, bei Epictet gewöhnlichen Bedeutung der freien, vernünftigen Selbstbestimmung verstanden werden.

der ὁρμή erörtert werden. Indem wir uns daher zunächst an den Bericht des Nemesius halten, müssen wir unser Urteil dahin abgeben, dass die Psychologie des Panätius noch nicht, jedenfalls noch nicht so ausgesprochen dualistisch ist wie die des Posidonius.

Auch sein Schüler Mnesarchus scheint noch keine unvernünftige Seelenkraft, d. h. kein παθητικόν angenommen zu haben. Nach Ps. Gal. 24 (Diels 615) liess er nur zwei Seelenteile gelten, das λογικόν und das αἰσθητικόν, indem er das φωνητικόν und σπερματικόν zum αἰσθητικόν rechnete. Mnesarchus muss also das αἰσθητικόν in einem weiteren als dem gewöhnlichen Sinne genommen haben. Es ist deshalb unrichtig, wenn Stein sagt (I, 182), Mnesarch habe eigentlich auch sechs Seelenteile gelehrt: denn in diesem Falle geht es doch nicht an, die αἴσθησις in fünf einzelne Seelenteile auseinanderzulegen; wenn man das wollte, so müsste man auch das φωνητικόν und σπερματικόν als Teile der αἴσθησις rechnen und käme folglich doch wieder auf acht Teile. Dabei wüsste man aber erst nicht gewiss, ob nicht Mnesarch noch andere Kräfte, die nicht genannt sind, zu dem αἰσθητικόν gezählt hat, etwa die ἐπιθυμία, den θυμός oder das Bewegungsvermögen, das jedenfalls gerade so gut dem αἰσθητικόν beigezählt werden könnte als das φωνητικόν. Uebrigens lässt sich nicht verhehlen, dass der Bericht des Ps. Galen höchst verdächtig ist: denn was beim σπερματικόν schliesslich noch angeht, nämlich es dem αἰσθητικόν zuzuteilen, ist beim φωνητικόν völlig sinnlos. Vielmehr wird Mnesarch, wenn er, woran zu zweifeln wir kein Recht haben, nur zwei Teile, das λογικόν und das αἰσθητικόν, unterschied, das φωνητικόν dem λογικόν[1]), das σπερματικόν aber dem αἰσθητικόν, wenn nicht wie Panätius der φύσις zugewiesen haben.

Während es nun aber bei Panätius und Mnesarchus, trotz ihrer Abweichung von der alten Achtteilung, immerhin zweifelhaft bleibt, ob sie einen wirklichen psychologischen Dualismus eingeführt haben, tritt derselbe unverhüllt zu Tage bei Posidonius, der durch die Annahme eines ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς (Galen 515 u. ö.) die stoische Lehre prinzipiell aufgegeben hat. Zwar ist es eine richtige Bemerkung Zellers, dass es dem Posidonius nicht sowohl um die platonische Trichotomie von Vernunft, Mut und Begierde zu thun gewesen sei, als vielmehr um die zweiteilige Unterscheidung des Vernünftigen und des Unvernünftigen in der menschlichen Seele (III, 1, 583). Aber dieses Unvernünftige enthält nach der Ansicht des Posidonius sowohl das ἐπιθυμητικόν als auch das θυμοειδές; und wenn er auch diese beiden unvernünftigen Seelenkräfte für gewöhnlich als die eine unvernünftige Seelenkraft der Vernunft gegenübergestellt hat, so lässt sich doch deutlich wahrnehmen, dass er an derselben zwei Seiten unterschieden hat, die mit der platonischen Unterscheidung der ἐπιθυμία und des θυμός sich im wesentlichen decken (Galen 424 δυνάμεις τινὰς . . . ἐφιεμένας φύσει τὴν μὲν ἡδονῆς, τὴν δὲ κράτους καὶ νίκης; ebendort 472 τὸ μὲν ἥδεσθαι καὶ τὸ κρατεῖν τῶν πέλας τοῦ ζῳώδους τῆς ψυχῆς ἐστιν ὀρεκτά; p. 377 Ποσειδώνιος . . . ὑπὸ τῆς θυμοειδοῦς τε καὶ ἐπιθυμητικῆς δυνάμεως ἡγεῖται γίγνεσθαι τὰ πάθη). Man darf also darauf, dass Posidonius die ἐπιθυμία und den θυμός nicht so bestimmt unterscheidet wie Plato, kein zu grosses Gewicht legen. Von

[1]) Nach stoischer Lehre (D. L. 55) entspringt die φωνή des Tieres aus der ὁρμή (Naturtrieb), die des Menschen aus der διάνοια.

der stoischen Anschauung ist er deshalb um nichts weniger weit entfernt: die Hauptsache ist eben das, dass er ein ἄλογον, κακόδαιμον und ἄθεον τῆς ψυχῆς angenommen und damit das unterscheidendste Merkmal der stoischen Psychologie preisgegeben hat. Wie nun freilich Posidonius im einzelnen die Seele eingeteilt hat, darüber fehlen uns bestimmte Nachrichten; denn mit der Notiz des Tertullian, er habe zwölf Teile der Seele angenommen, ist nichts anzufangen. Die Dielssche Vermutung ist, wie bereits bemerkt, schon deshalb unhaltbar, weil sie auf einer falschen Voraussetzung ruht: wenn Posidonius nur ein λογικόν und αἰσθητικόν annahm, wo soll dann das παθητικόν, das er zweifellos lehrte, seine Stelle finden? Man sage nicht, er könne es unter das αἰσθητικόν subsumiert haben: denn er spricht ja von zwei besonderen unvernünftigen Seelenkräften, der Lust und dem Herrschtrieb [1]), und nennt das παθητικόν einen ungöttlichen Seelenteil, was doch auf das αἰσθητικόν keine Anwendung finden kann. Es ist überhaupt nicht wahrscheinlich, dass der gelehrte, feingebildete Posidonius die überaus naive stoische Einteilung der Seele in das Hegemonikon und die fünf Sinne sich angeeignet haben sollte. Hat doch schon Panätius, wie wir sahen, eine wissenschaftlichere Einteilung angestrebt. Wie die Tertulliansche Notiz von den zwölf Seelenteilen des Posidonius zu erklären ist, muss unter solchen Umständen als eine müssige Frage bezeichnet werden. Da er zwei unvernünftige Seelenkräfte annahm und höchst wahrscheinlich auch darin Plato folgte, dass er die Vorgänge des Wachstums etc. auf eine seelische Kraft zurückführte (Galen 377: κατὰ πᾶν ἑπόμενος τῷ παλαιῷ λόγῳ), so ist es sehr leicht denkbar, dass jemand durch Abteilung der verschiedenen Seelenkräfte, die Posidonius annahm (vergl. Galen 515), auf eine so hohe Zahl kam.

Die Ansicht des Posidonius ist es wahrscheinlich, der Seneca folgt, wenn er (ep. 92, 1 und 8) einen unvernünftigen Teil der Seele (oder genauer des principale) annimmt, der selbst wieder in das ἐπιθυμητικόν und das θυμοειδές zerfällt. Ausser dieser im engeren Sinne unvernünftigen (d. h. der Vernunft widerstrebenden) Seelenkraft, welche übrigens der Vernunft dienstbar gemacht werden kann, giebt es nun aber noch andere unvernünftige Seelenteile im weiteren Sinn, d. h. solche, welche dem Machtbereich der Vernunft entzogen sind, weil sie unwillkürlich wirken. Dies sind die partes ministrae, per quas movemur alimurque [2]): Seneca bezeichnet sie zwar nicht ausdrücklich als unvernünftige Teile, aber es versteht sich von selbst, dass sie an der Vernunft nicht teilhaben, da sie von dem principale ausgeschlossen sind. Das principale ist nach dieser Darstellung allerdings nicht identisch mit der Vernunft, sondern zerfällt in ein rationale und irrationale: aber eben dadurch, dass dieses Irrationale (ἐπιθυμία und θυμός) in das principale selbst aufgenommen ist, wird es von den partes ministrae, die zwar

[1]) Die appetitio principatus in off. I, 13 darf man mit der ἔφεσις κράτους des Posidonius nicht verwechseln. Während diese eine unvernünftige Seelenkraft, eine Leidenschaft ist, ersieht man aus dem Zusammenhang bei Cicero, insbesondere aus der Erwähnung des Wahrheitstriebs, dass die appetitio principatus als ein sittliches Verlangen zu betrachten ist.

[2]) Aus der Zusammenstellung des moveri und ali ergiebt sich, dass Seneca hier nicht die proairetische, willkürliche Bewegung (Nemes. 249), sondern die unwillkürliche Bewegung im Auge hat.

auch unvernünftig sind, aber in ganz anderem Sinne, treffend unterschieden. Nahe verwandt mit der Einteilung bei Seneca ist die bei Nemesius 240, wo die unvernünftige Seele in zweierlei Bestandteile zerlegt wird, in solche, die dem Logos gehorsam sind, resp. sein können (θυμός und ἐπιθυμία), und in solche, die nicht im Machtbereich des Logos stehen, weil sie nicht κατὰ γνώμην ἢ προαίρεσιν, sondern φυσικῶς ihr Werk vollbringen (θρεπτικόν, σφυγμικόν, γεννητικόν).

Es ist nun freilich sehr unsicher, ob die zuletzt erwähnten Einteilungen gerade den Posidonius oder überhaupt einen Stoiker zum Urheber haben: während die des Seneca wenigstens durch den Ausdruck principale an die Stoa erinnert, hat die des Nemesius gar nichts Stoisches mehr an sich. Doch wie dem auch sein mag, so viel steht fest, dass Posidonius bei seiner Einteilung der Seele in den wesentlichsten Punkten den stoischen Standpunkt verlassen und der platonisch-peripatetischen Anschauung sich zugewandt hat. Aber ebenso gewiss ist andererseits, dass die Psychologie des Posidonius in der Stoa nicht zur Herrschaft kam. Zwar der eklektische Seneca, wie er überhaupt nicht selten unstoische Anschauungen vorträgt, eignet sich an der vorhin besprochenen Stelle (ep. 92) eine Einteilung der Seele an, die vielleicht von Posidonius stammt, jedenfalls aber in der Hauptsache platonisch ist. Für gewöhnlich jedoch stellt er sich auf den stoischen Standpunkt, indem er mit Entschiedenheit betont, dass es keinen unvernünftigen Seelenteil gebe, sondern das Hegemonikon selbst sich entweder vernunftgemäss oder vernunftwidrig bewege (de ira I, 8, 3 non separatas ista sedes suas diductasque habent, sed affectus et ratio in melius pejusque mutatio animi est; ep. 113, 7 idem animus in varias figuras convertitur)[1].

Während nun aber Seneca zuweilen dem psychologischen Dualismus huldigt, ist die Psychologie des Epictet durchaus stoisch. Zwar findet sich auch bei ihm nirgends die Einteilung der Seele in acht Teile; das φωνητικόν und σπερματικόν wird nie erwähnt. Er hatte offenbar kein Interesse an dieser theoretischen Einteilung der Seele, wichtiger war ihm die praktische Einteilung der Seelenthätigkeiten in ὄρεξις, ὁρμή und συγκατάθεσις: das sind die ἔργα ψυχῆς, die ihm am Herzen liegen, ὁρμᾶν, ὀρέγεσθαι, συγκατατίθεσθαι (IV, 11, 6). Dass er die αἴσθησις nicht auch als ein ἔργον ψυχῆς aufführt, kann uns nicht befremden, da dieselbe keine sittliche Seelenthätigkeit ist, resp. sofern sie sittlich in Betracht kommt, in das Gebiet der συγκατάθεσις fällt. Dass er die Sinne als besondere Seelenteile angesehen habe, lässt sich ebenfalls nicht nachweisen. Dagegen so viel ist sicher, dass er die Einheitlichkeit der Seele im vollen stoischen Sinne aufrecht erhalten und demgemäss die Existenz einer besonderen unvernünftigen Seelenkraft geleugnet hat. Er erkennt den Affekten keine selbständige Existenz zu, sondern betrachtet sie, ganz wie Plutarch a. a. O. berichtet, als Wandlungen und Verschiebungen des Hegemonikon (II, 18, 8). Auch unterscheidet er nicht in der Weise des Panätius die ὁρμή von der Vernunft, sondern erklärt die δύναμις ὁρμητική und ὀρεκτική für identisch mit der λογική (I, 1, 12; IV, 11, 26). Wenn er IV, 1, 84

[1]) Vergl. Plutarch. virt. mor. 3: νομίζουσιν οὐκ εἶναι τὸ παθητικὸν καὶ ἄλογον διαφορᾷ τινι καὶ φύσει ψυχῆς διακεκριμένον, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ τῆς ψυχῆς μέρος (ὃ δὴ καλοῦσι διάνοιαν καὶ ἡγεμονικόν) διόλου τρεπόμενον καὶ μεταβάλλον; Galen 331. 336.

sagt: die ἀπροαίρετα begehre nicht, ἵνα καὶ τόπον σχῇ τὸ ἄλογον ἐκεῖνο καὶ ὠστικὸν καὶ παρὰ τὰ μέτρα ἠπειγμένον, so klingt dies allerdings ganz ähnlich, wie wenn Posidonius von einem ἄλογον und ἄθεον τῆς ψυχῆς redet. Aber diese Aehnlichkeit ist nur ein Schein: nach Epictets Ansicht besitzt der Mensch von Natur das ἄλογον gar nicht, denn es ist keine besondere Seelenkraft, sondern nur ein Zustand, der eintritt, wenn der Mensch der Vernunft nicht folgt, wenn er unvernünftig begehrt[1]). Ein ἄλογον im Sinne Epictets, d. h. eine ἄλογος κίνησις τῆς ψυχῆς hat jeder Stoiker, auch der orthodoxeste, angenommen: wurde doch das πάθος eben als solche definiert. Aber ein ἄλογον μέρος oder eine ἄλογος δύναμις der Seele gaben sie nicht zu. Ob sie freilich in Wahrheit den Dualismus ferngehalten haben, oder ob nicht auch ihre Anschauung folgerichtig auf den Dualismus führt, ist eine andere Frage. Aber wenn als das Charakteristische der stoischen Anschauung auch nur das Bestreben, den Dualismus fernzuhalten, übrig bleibt, so ist jedenfalls Epictet einer der strengsten Stoiker gewesen. Es ist deshalb nicht recht verständlich, wie Stein sagen kann (I, 200), es sei wahrscheinlich, dass Epictet dem psychologischen Dualismus des Posidonius gehuldigt oder jedenfalls mit Seneca und M. Aurel zwischen psychologischem Monismus und Dualismus geschwankt habe. Die soeben besprochene Stelle, die allein mit einigem Schein für diese Ansicht ins Feld geführt werden kann, hat Stein gar nicht angeführt. Die Gründe aber, auf welche er sein Urteil baut, sind ganz nichtig und zum Teil schon früher widerlegt worden, z. B. dass Epictet „fast durchgängig" von einer λογικὴ ψυχή rede, woraus hervorgehe, dass der Mensch auch einen unvernünftigen Seelenteil besitze; ebenso, dass Epictet den Menschen nur durch das Denken höher stelle als das Tier. Vollends unerfindlich ist der Sinn und Grund der Behauptung Steins, dass Epictet den Tieren gleiche Empfindung zuschreibe wie den Menschen. Wie wir sahen, hat Epictet den Tieren χρῆσις φαντασιῶν beigelegt, worin die αἴσθησις als Sinneswahrnehmung sowie die ὁρμή inbegriffen ist. Geistiges Gefühl aber, also z. B. eine εὔλογος ἔπαρσις, eine ἡδονὴ ψυχική (III, 7, 5 — ψυχή ist hier im engeren Sinn = vernünftige Seele zu verstehen —) hat Epictet sicherlich den Tieren ebenso entschieden aberkannt wie den λόγος.

M. Aurel dagegen zeigt ein offenbares Schwanken zwischen psychologischem Monismus und Dualismus. Zwar ist nicht zu verkennen, dass er sich vorwiegend in der orthodox stoischen Anchauung von der Einheitlichkeit der Seele bewegt. Auch er verlegt die Affekte in das Hegemonikon (VI, 8 das ἡγεμονικόν ist τὸ ἑαυτὸ τρέπον καὶ ποιοῦν . . .; XI, 19 τροπαὶ τοῦ ἡγεμονικοῦ), und stellt die ὁρμή und ὄρεξις, wie die κρίσις als Funktionen des Hegemonikon dar (VIII, 28). Echt stoisch verwirft er die ἐπιθυμία als etwas, dessen Nichtsein ganz in der Macht des Menschen steht (VIII, 29), und auch den Zorn erklärt er für ein Zeichen der Schwäche, weil der Zornige von der ἀπάθεια ebenso weit entfernt sei wie der Lüsterne (XI, 18). Daneben aber finden sich Stellen, wo die ὁρμή als selbständige, unvernünftige Seelenkraft erscheint, welche

[1]) Posidonius hätte wohl nicht gesagt: ἵνα τόπον σχῇ, sondern ἵνα κρατῇ, da nach seiner Ansicht das ἄλογον etwas von Anfang an Vorhandenes, eine widervernünftige Potenz ist, die nicht ferngehalten, sondern nur unterworfen oder lahmgelegt werden kann.

von der Vernunft unterworfen werden soll (III, 6; VII, 55); auch XII, 19 meint er offenbar die ὁρμή als Quelle der Affekte, wenn er ausruft: „du hast etwas Göttlicheres in dir τῶν τὰ πάθη ποιούντων καὶ ὅλως τῶν νευροσπαστούντων σε, die διάνοια.“ Uebrigens finden sich bei ihm auch über das Verhältnis der αἴσθησις und der ὁρμή widersprechende Angaben: bald teilt er die αἰσθήσεις dem Leibe zu (III, 16), bald stellt er die αἰσθητικὴ δύναμις und die ὁρμητική als Funktionen der vernunftlosen Seele der νοερὰ δύναμις (VII, 55), oder als Kräfte der ζωτικὴ φύσις der φυτικὴ κατασκευή gegenüber (VIII, 41). — Eine interessante Einteilung der Seele, die bei Epictet sich findet und wahrscheinlich von ihm selbst erfunden ist, mag hier noch erwähnt werden. I, 5, 1 etc., in einer Apostrophe an die Skeptiker, sagt er, es gebe zwei Arten der ἀπολίθωσις (Verhärtung oder Abstumpfung), eine Verhärtung des νοητικόν, des Denkvermögens, und eine Verhärtung des ἐντρεπτικόν, d. h. des Schamgefühls, überhaupt des sittlichen Gefühls, oder — um in der Sprache der neutestamentlichen Psychologie zu reden — des Herzens. Das λογικόν ist also hier auseinandergelegt in das νοητικόν, d. h. das formelle Denkvermögen, den Verstand, und in das ἐντρεπτικόν, d. h. das inhaltlich richtige, sittlich vernünftige Denken, die Vernunft im engeren Sinne; diejenigen, welche das ἐντρεπτικόν verloren haben, besitzen zwar noch das λογικόν, aber es befindet sich in einem verwilderten Zustand (I, 5, 9). Ob freilich nach stoischer Ansicht, wonach die Tugend lehrbar ist und gelernt werden muss, der unverkümmerte Fortbestand des ἐντρεπτικόν im Falle der ἀπονέκρωσις τοῦ νοητικοῦ denkbar ist, diese Frage scheint sich Epictet nicht vorgelegt zu haben (vergl. übrigens I, 26, 14).

Zum Schluss sei noch eine kuriose Einteilung des menschlichen Wesens mitgeteilt, welche sich bei Clemens Al. (strom. II, 455) findet. Er spricht im Anschluss an Exodus 16, 36 von einer menschlichen Dekas, welche aus Leib, Seele, den fünf Sinnen, dem φωνητικόν, σπερματικόν und διανοητικόν sich zusammensetzt: also die altstoischen acht Seelenteile, dazu noch der Leib und die Seele selbst. Sollte die Angabe des Tertullian, dass etliche Stoiker die Seele in zehn Teile geteilt haben, mit dieser Phantasterei zusammenhängen? Die zwölf Teile des Posidonius ergäben sich dann leicht durch Hinzuzählung des θυμός und der ἐπιθυμία.

2) Das ἡγεμονικόν und sein Verhältnis zu den übrigen Seelenteilen.

a) Das ἡγεμονικόν.

Der oberste Seelenteil und zugleich Quelle und Brennpunkt aller übrigen ist das ἡγεμονικόν, d. h. die leitende, beherrschende Seelenkraft. Die vollständige Bezeichnung desselben lautet: τὸ ἡγεμονικὸν μέρος τῆς ψυχῆς (plac. IV, 11), abgekürzt τὸ ἡγεμονικὸν τῆς ψυχῆς (D. L. 133). Es wird aber auch genannt τὸ κυριώτατον τῆς ψυχῆς (D. L. 159), τὸ κυριεῦον, ἄρχον, ἀρχὴ τῆς ψυχῆς, τὸ κατὰ τὴν ἀρχὴν τῆς ψυχῆς (Galen 242. 258. 215. 182; Stob. ecl. I, 350), auch τὸ ἀνώτατον μέρος τῆς ψυχῆς (plac. IV, 21). Der letztere Ausdruck deutet wohl darauf hin, dass der Urheber desselben den Sitz des Hegemonikon, der ge-

wöhnlichen Ansicht zuwider, in den Kopf verlegte. Trotz seiner umfassenden Bedeutung ist das Hegemonikon der Ausdehnung nach der kleinste Seelenteil (Stob. flor. III, 94; Plut. comm. not. 45).

Als beherrschende Seelenkraft ist das Hegemonikon im wesentlichen identisch mit der Vernunft oder dem Denkvermögen (Plut. virt. mor. 3: διάνοια; plac. IV, 21: λογισμός; Galen 258: λογιζόμενον). Trotzdem geht es nicht an, das Hegemonikon als „Denkseele" zu bezeichnen, namentlich nicht, wenn man dies dahin erklärt, dass seine „ganze Thätigkeit ausschliesslich im Denken bestehe" (Stein, II, 108). Stein selbst nimmt dies im Verlauf seiner Darstellung zurück, indem er das ἡγεμονικόν als den „Zentralpunkt aller psychischen Funktionen" bezeichnet („das Leitmotiv aller menschlichen Thätigkeiten"; „sie haben ihm auch die ganze Empfindungsthätigkeit zugeschrieben"; „alle Fäden des geistigen Lebens laufen in ihm zusammen"). An einer späteren Stelle (II, 370) unterscheidet er dann eine doppelte Bedeutung des Wortes, eine weitere (= Summe aller psychischen Kräfte) und eine engere (= abstrahierende Vernunftthätigkeit). Es ist übrigens nicht nötig, eine Doppelbedeutung des ἡγεμονικόν anzunehmen: wenn es mit διάνοια oder λογισμός identifiziert wird, so muss man bedenken, dass diese letzteren Begriffe, namentlich die διάνοια, in der Stoa auch nicht ausschliesslich die Denkkraft bedeuten, sondern den ganzen inwendigen Menschen, das Substrat des geistigen Lebens überhaupt repräsentieren. An und für sich bedeutet das ἡγεμονικόν nichts anderes als die einheitliche Grundkraft der Seele; dass es von den Stoikern ohne weiteres mit der Vernunft identifiziert werden konnte, erklärt sich aus der intellektualistischen Richtung ihrer Psychologie. Da sie die Tugenden als ἐπιστῆμαι definierten, so konnten sie sagen, dieselben seien καθ' ὑπόστασιν identisch mit dem ἡγεμονικόν (ecl. II, 64). Auch die ὁρμαί, die ὀρέξεις und sogar die πάθη erklärten sie bekanntlich für Urteile, so dass man sagen könnte, die Stoiker betrachten sämtliche Seelenthätigkeiten als Denkvorgänge, und darum sei das ἡγεμονικόν eben als Denkseele zugleich der Ausgangs- und Mittelpunkt sämtlicher psychischen Funktionen (Stein II, 133). Dies ist gewiss richtig, muss aber immerhin cum grano salis verstanden werden. Denn wenn auch die ὁρμαί auf Urteilen beruhen, so sind sie doch selbst ein vom Denken verschiedener Vorgang; dasselbe gilt von den πάθη und εὐπάθειαι, welche nicht bloss Zeno, sondern auch Chrysipp, obgleich er in seiner Vorliebe für Paradoxien die πάθη geradezu κρίσεις nannte, in Wahrheit für ἐπιγεννήματα des Urteils gehalten hat. Das ἡγεμονικόν ist also nicht bloss Denkseele, sondern ebensogut empfindende und wollende Seele, wobei man allerdings stets im Auge behalten muss, dass nach stoischer Ansicht der Hauptanteil sowohl am Empfinden als am Wollen dem Denken zufällt.

Welche grosse Bedeutung der Begriff Hegemonikon in der stoischen Psychologie und Ethik hatte, ersieht man am besten aus Epictet sowie aus M. Aurel. Bei Epictet bedeutet das ἡγεμονικόν wie bei der alten Stoa den Mittelpunkt des ganzen geistigen Lebens. Entsprechend der ausgeprägt praktischen Richtung seiner Philosophie erscheint es bei ihm aber weniger als Sitz der auffassenden und erkennenden Thätigkeit der Seele, sondern vorwiegend als Sitz des Willens und des Gefühls. Es bedeutet meistens den inwendigen Menschen, den Charakter; oft könnte man es am besten mit „Herz" wiedergeben. So spricht Epictet

von einem reinen oder unreinen[1]) (III, 22, 19. 93; IV, 7, 41), einem verwahrlosten, unseligen ἡγεμονικόν (ib. und III, 22, 33; I, 20, 11). Das ἡγεμονικόν ist der eigentliche, der wahre Mensch: darum ermahnt er so oft, das ἡγεμονικόν zu pflegen und zu bilden (III, 15, 13; IV, 10, 25; IV, 7, 40), und fasst die ganze sittliche Aufgabe zusammen in der Forderung, man solle das ἡγεμονικόν im naturgemässen Zustand erhalten (κατὰ φύσιν τηρεῖν IV, 4, 43; IV, 5, 6; III, 10, 16; I, 15, 4; III, 5, 3; III, 6, 3; III, 9, 11; III, 10, 11; Ench. 38). Die Freiheit von Affekten nennt er γαλήνη καὶ εὐδία ἐν ἡγεμονικῷ (II, 18, 30) und betrachtet die πάθη echt stoisch als Wandlungen des innersten Wesens (II, 18, 8). Ebenso spricht er aber auch von einer μεταβολή des Hegemonikon im guten Sinne, d. h. von einer Erneuerung des Sinnes und Herzens, welche durch das philosophische Studium bewirkt werden soll (III, 21, 3). Zweimal hat das ἡγεμονικόν den Zusatz λογικόν (II, 1, 39; II, 26, 7). Stein hat nun die Ansicht ausgesprochen, das Hegemonikon sei in diesem Falle, ebenso wenn ἴδιον davor stehe, im engeren Sinne (= abstrahierende Vernunftthätigkeit) zu fassen (II, 370). Doch dies ist völlig grundlos: λογικὸν ἡγεμονικόν sagt Epictet an den betreffenden Stellen, weil er eben gerade die Vernunft als das Wesen des menschlichen Hegemonikon hervorheben will; so ist z. B. II, 1, 39 dieser Ausdruck nichts anderes, als eine Umschreibung des Wortes Mensch[2]). Ebenso ist der Zusatz ἴδιον durchaus zufälliger und nebensächlicher Natur: an zwei Stellen, nämlich IV, 5, 6 und IV, 4, 43, ist offenbar der Gegensatz zu dem ἀλλότριον, beziehungsweise dem ἀλλότριον ἡγεμονικόν bestimmend gewesen; aber auch an den beiden anderen Stellen (III, 3, 1 ὕλη τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ τὸ ἴδιον ἡγεμονικόν; I, 26, 15 ἀρχὴ τοῦ φιλοσοφεῖν αἴσθησις τοῦ ἰδίου ἡγεμονικοῦ) hat das ἴδιον keinen anderen Sinn: es soll dadurch nur der von Epictet so oft ausgesprochene Gedanke angedeutet werden, dass das ἡγεμονικόν das einzige wirkliche Eigentum des Menschen ist. So sagt er einmal (IV, 7, 40): „widme nur auch ein wenig Zeit τῷ σαυτοῦ ἡγεμονικῷ"; der Zusatz σαυτοῦ dient nur zur Verschärfung des Gedankens, dass der Mensch sich nicht um die ἡγεμονικά seiner Nebenmenschen[3]), überhaupt nicht um das Fremde kümmern solle, sondern nur um das, was ihm wirklich eigen ist und in seiner Macht steht. Wie sonderbar auch, wenn Epictet sagen würde: „der Anfang des Philosophierens ist das Innewerden der eigenen abstrahierenden Vernunftthätigkeit!" Gerade hier ist ἡγεμονικόν mehr als je so viel wie „Herz" oder „inwendiger Mensch". Die Unterscheidung einer engeren und weiteren Bedeutung des Wortes ἡγεμονικόν bestätigt sich also bei Epictet nicht.

In noch mannigfaltigerer und reicherer Anwendung wird das Wort

[1]) Der Ausdruck „reines ἡγεμονικόν" ist im Munde des materialistischen Stoikers mehr als ein blosses Bild; man muss sich dabei vergegenwärtigen, dass die Substanz desselben reines, ätherisches Pneuma ist, das jedoch, durch eigene Schuld, seine ursprüngliche Reinheit verlieren kann.

[2]) Bekanntlich haben die Stoiker auch dem Tier ein ἡγεμονικόν zugeschrieben: wenn man will, kann man aus dem Zusatz λογικόν den Schluss ziehen, dass auch Epictet ein ἡγεμονικόν der Tiere annahm.

[3]) Ausgenommen natürlich den Fall, dass die Sorge für das Hegemonikon des Nächsten eine sittliche Aufgabe, also gleichzeitig Sorge für das eigene Hegemonikon ist.

ἡγεμονικόν von M. Aurel gebraucht, und zwar ebenfalls wie bei Epictet mehr im ethischen Sinne = Herz, Inneres, Gesinnung, Sinnesart. Wie Epictet von einem reinen, so spricht er von einem gesunden Hegemonikon (VIII, 43; vergl. VII, 55 εὐθέα περαινέτω). Es ist das einzig Freie des Menschen, das keiner äusseren Macht unterliegt (ἀνεμπόδιστον VII, 16), und darum sich selbst genügend (ἀπροςδεές VII, 16; VII, 28 τὸ λογικὸν ἡγεμονικὸν φύσιν ἔχει αὐτῷ ἀρκεῖσθαι; IX, 26). Es ist erhaben über die körperlichen Lust- und Schmerzempfindungen (V, 26 περιορίζει τὰς ἐν σαρκὶ κινήσεις καὶ πείσεις); aber es kann auch sich selbst und seine Freiheit preisgeben und mit dem Fleische verwachsen (X, 24 προςτετηκὸς τῷ σαρκιδίῳ): daher die Mahnung, τὰ προςηρτημένα ἐκ προςπαθείας von ihm abzustreifen. Auch M. Aurel betrachtet das Hegemonikon als Ursache und Substrat der Affekte; das Hegemonikon ist's, das Zorn und Unmut empfindet (XI, 20), das überhaupt sich selbst verändert und gestaltet zum Guten wie zum Schlimmen (VI, 8; XI, 19; XII, 33 πῶς ἑαυτῷ χρῆται τὸ ἡγεμονικόν; ἐν γὰρ τούτῳ τὸ πᾶν ἐστι; vergl. V, 11). Das höchste sittliche Ideal ist deshalb ein beständiges, sich gleich bleibendes Hegemonikon, wie es Sokrates und Diogenes hatten (VIII, 3; vergl. Epict. II, 22, 25). Die ganze Sorge des Menschen soll auf die Wahrung seines Hegemonikon gerichtet sein (III, 4 παρατήρησις τοῦ ἰδίου ἡγεμονικοῦ); er soll nicht auf ἀλλότρια ἡγεμονικά schauen (VII, 55), die ihm niemals zum Uebel werden können (IV, 39) und für sein Wohlbefinden ebenso bedeutungslos sind wie des Nächsten Leib (VIII, 56). Keinen Widerspruch dazu bildet natürlich die Aufforderung, auf die ἡγεμονικά der Nebenmenschen zu sehen, nämlich um einen Abscheu an ihrem Treiben zu bekommen (IV, 38; VII, 62), oder um ihre Thaten richtig, d. h. nach der Gesinnung, aus der sie fliessen, beurteilen zu können (VIII, 61: εἰςιέναι εἰς τὸ ἡγεμονικὸν ἑκάστου; IX, 18 δίελθε ἔσω εἰς τὰ ἡγεμονικά IX, 34). Auch IX, 15, wo es heisst, dass die Dinge selbst über ihr Wesen und ihren Wert nichts aussagen, sondern nur das ἡγεμονικόν, ist dasselbe nicht als rein intellektuelles Urteilsvermögen, sondern wesentlich als praktische Vernunft aufzufassen. Ganz verschieden von der Vernunft, als rein formaler Wille erscheint das Hegemonikon VIII, 48, wo M. Aurel im Hinblick auf die christlichen Märtyrer sagt, das ἡγεμονικόν, das sich ganz auf sich selbst zurückziehe, sei unbesieglich, auch wenn es unvernünftig Trotz biete. Noch viel mehr freilich — fügt er hinzu — sei dies der Fall, wenn die Zähigkeit des Willens vernünftigen Grund habe: eine wahre Akropolis sei eine ἐλευθέρα παθῶν διάνοια. Dass das ἡγεμονικόν nicht ohne weiteres identisch ist mit dem λόγος oder νοῦς, ergiebt sich auch daraus, dass M. Aurel geradezu von einem ἡγεμονικὸν κενὸν νοῦ spricht (X, 24) und es als ein Vorrecht des Philosophen betrachtet, in dem Wirrwar dieses Lebens einen νοῦς ἡγεμονικός zu haben (XII, 14). Wenn er andererseits wieder sagt, dass auch die Gottlosen den νοῦς als ἡγεμών haben können ἐπὶ τὰ φαινόμενα καθήκοντα (III, 16), so ist eben hier mit dem νοῦς nur der formale Verstand gemeint, ähnlich wie Epictet (I, 5) das νοητικόν als die formale Seite der Vernunft von dem ἐντρεπτικόν unterscheidet.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

b) Das Verhältnis des ἡγεμονικόν zu den übrigen Seelenteilen.

Wenn das ἡγεμονικόν der Mittelpunkt aller seelischen Vorgänge und Thätigkeiten ist, so drängt sich die Frage auf, warum denn die Stoiker überhaupt neben demselben noch andere Seelenteile angenommen und nicht auch die αἴσθησις, das Sprechen und die Zeugung einfach als Funktionen des Hegemonikon betrachtet haben wie die ὁρμή, die φαντασία und συγκατάθεσις. Die αἴσθησις wird ja auch zuweilen ganz in derselben Weise wie die drei ebengenannten Funktionen der Seele auf das Hegemonikon zurückgeführt, d. h. als eine Wirkung desselben bezeichnet (plac. IV, 21 τὸ ἡγεμονικὸν τὸ ποιοῦν τὰς φαντασίας καὶ τὰς συγκαταθέσεις καὶ αἰσθήσεις καὶ ὁρμάς; Galen 219 ἔστι δὲ τὸ ἡγεμονικόν, ὡς αὐτοὶ βούλονται, τὸ κατάρχον αἰσθήσεώς τε καὶ ὁρμῆς). Desgleichen wenn die Stoiker die φωνή des Menschen als ἀπὸ διανοίας ἐκπεμπομένη bezeichnen (D. L. 55), so sollte man meinen, sie haben das Sprachvermögen eben auch als eine der Funktionen des ἡγεμονικόν, speziell als eine Unterart der dianoetischen ὁρμή angesehen. Aber so gewiss die Stoiker die sieben Seelenteile in innigstem Zusammenhang mit dem ἡγεμονικὸν μέρος sich dachten, so ist doch andererseits der Grund, warum sie dieselben als besondere Seelenteile betrachteten, leicht ersichtlich: es war offenbar die Erwägung, dass die Wirksamkeit des Hegemonikon in der Sinneswahrnehmung, in der Sprache und Zeugung an ganz bestimmte Körperteile und Organe gebunden ist. Zwar auch die ὁρμή, als Funktion des Hegemonikon, ist eine Wirkung desselben auf die Glieder des Leibes; aber diese letzteren kann das Hegemonikon in beliebiger Weise nach freier Wahl in Bewegung setzen; dagegen um zu sehen, zu hören, zu sprechen etc., kann es nur ein ganz bestimmtes, für diesen Zweck eigens ausgerüstetes Organ gebrauchen. So kann man also auch an dieser Unterscheidung der Seelenteile den — man möchte sagen — kindlichen Materialismus der Stoiker erkennen. Eine Bestätigung erhält diese Vermutung durch das gewichtige Zeugnis des Jamblichus (Stob. ecl. I, 368), welcher sagt: die Stoiker unterscheiden die Kräfte der Seele teils διαφορότητι ὑποκειμένων σωμάτων· πνεύματα γὰρ ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ φασιν οὗτοι διατείνειν ἄλλα κατ᾽ ἄλλα, τὰ μὲν εἰς ὀφθαλμούς, τὰ δὲ εἰς ὦτα, τὰ δὲ εἰς ἄλλα αἰσθητήρια: teils ἰδιότητι ποιότητος περὶ τὸ αὐτὸ ὑποκείμενον· ὥςπερ γὰρ τὸ μῆλον ἐν τῷ αὐτῷ σώματι τὴν γλυκύτητα ἔχει καὶ τὴν εὐωδίαν, οὕτω καὶ τὸ ἡγεμονικὸν ἐν ταὐτῷ φαντασίαν, συγκατάθεσιν, ὁρμήν, λόγον συνείληφε. Jamblichus sagt nun zwar nicht, dass die Stoiker die δυνάμεις der ersteren Art Teile der Seele nennen, die der letzteren Art aber nur Kräfte des Hegemonikon. Dies kann uns aber nicht befremden: denn ihm, auf seinem höheren Standpunkt, kamen eben auch die sogenannten Seelenteile der Stoiker nur als Seelenkräfte vor. Jedenfalls hat er thatsächlich den Grund, warum die Stoiker z. B. die Sinne für besondere Seelenteile, dagegen die ὁρμή nur für eine Funktion des Hegemonikon erklärten, klar und einleuchtend angegeben: in den fünf Sinnen etc. ist die Thätigkeit des Hegemonikon an ein besonderes Organ gebunden und daher nicht so frei und sozusagen selbstherrlich wie z. B. in der ὁρμή und συγκατάθεσις, sondern schon im voraus durch die Beschaffenheit des Organs in ihrer Art bestimmt.

Jedoch gerade über diese Frage, ob nämlich die sogenannten Seelenteile neben dem Hegemonikon eine gewisse Selbständigkeit besitzen, oder ob sie identisch sind mit der Hinausbeziehung des Hegemonikon in die betreffenden Organe, lauten die Nachrichten ziemlich widersprechend. Fassen wir zunächst bloss die fünf Sinne oder überhaupt die αἴσθησις ins Auge, wobei wir vorläufig die αἴσθησις in der Bedeutung „sinnliches Gefühl“ ignorieren, resp. unter dem fünften Sinn, der ἁφή, beschlossen denken wollen. Da steht nun in erster Linie eine Reihe von Zeugnissen, wonach die αἴσθησις nicht etwa in dem betreffenden Seelenteil selbst, sondern erst im Hegemonikon zu stande kommt. Ausser den bereits angeführten Stellen (plac. IV, 21 und Galen 219) gehört hierher Sextus VII, 307 (ταὐτόν ἐστι διάνοια καὶ αἴσθησις, οὐ κατὰ ταὐτὸ δέ . . . ἡ αὐτὴ δύναμις κατ' ἄλλο μέν ἐστι νοῦς κατ' ἄλλο δὲ αἴσθησις), Galen 247 (καὶ τοῦτο βούλεταί γε Ζήνων καὶ Χρύσιππος ἅμα τῷ σφετέρῳ χορῷ παντί, διαδίδοσθαι τὴν ἐκ τοῦ προςπεσόντος ἔξωθεν ἐγγενομένην τῷ μορίῳ κίνησιν εἰς τὴν ἀρχὴν τῆς ψυχῆς, ἵν' αἴσθηται τὸ ζῷον), ferner Nemesius 175 (ἔστι δὲ ἡ αἴσθησις οὐκ ἀλλοίωσις, ἀλλὰ διάγνωσις ἀλλοιώσεως), endlich Cicero Tusc. I, 46 (neque est ullus sensus in corpore, sondern . . . viae quasi quaedam sunt ad oculos . . . a sede animi perforatae . . . ut facile intellegi possit animum et videre et audire, non eas partes, quae quasi fenestrae sint animi . . .). Nach diesen Zeugnissen wird also der äussere Eindruck auf die Organe nicht in diesen selbst, sondern im Hegemonikon empfunden: es findet in den Sinnesorganen wohl eine ἀλλοίωσις statt, aber dieselbe ist offenbar nur als körperliche Veränderung, nicht als etwas Seelisches vorgestellt. Man könnte nun versucht sein, die Ansicht der Stoiker dahin zu bestimmen, dass allerdings das Hegemonikon die Empfindung bewirke, aber dass sich dasselbe im Akt der Empfindung in die Organe hinein erstrecke, so dass also doch die Empfindung in den Organen selbst stattfinden würde. Jedoch deutlich spricht Galen (a. a. O.) es aus, dass die durch die äussere Einwirkung in den Organen hervorgerufene κίνησις dem ἡγεμονικόν mitgeteilt werde, wodurch dann erst die αἴσθησις entstehe. Die κίνησις in den Organen ist also selbst noch nichts Seelisches, sondern wird es erst im Hegemonikon, das trotz seiner pneumatischen Verbindung mit den Organen seinen Sitz im Innern, im Herzen beibehält. Angesichts dieser Darstellungen fragt man nun aber billig, mit welchem Rechte denn die Stoiker überhaupt noch die einzelnen Sinne Seelenteile nennen konnten, wenn doch dasjenige, was an dem ganzen Vorgang allein seelischer Natur ist, nämlich die Empfindung oder Wahrnehmung, erst im Hegemonikon entsteht.

Um diese Frage zu entscheiden, ist es vor allem nötig, sich darüber klar zu werden, in was diese Seelenteile bestehen, beziehungsweise wo sie ihren Sitz haben. Das Gewöhnliche ist, dass die Seelenteile Pneumata genannt werden, welche vom Hegemonikon aus zu den Organen sich erstrecken (plac. IV, 4 und die Parallelstellen, Diels 390; plac. IV, 21); sie werden auch als πνεύματα νοερά bezeichnet (plac. IV, 8 vergl. Diels proleg. 55; Nemes. 176). Demnach würden die Seelenteile nicht in den Organen selbst, sondern in dem Zwischenraum zwischen denselben und dem Hegemonikon ihren Sitz haben. Auch in diesem Falle ist aber nicht ersichtlich, warum diese Pneumata Seelenteile genannt werden; denn wenn die αἴσθησις erst im Hegemonikon zu

stande kommt, so sind sie wohl die Vermittler eines seelischen Vorgangs, aber nicht die Träger desselben. Bei Nemesius 176 wird allerdings die αἴσθησις selbst ein πνεῦμα νοερόν genannt, das sich vom Hegemonikon zu den Organen erstrecke; aber diese αἴσθησις ist dann nicht als besonderer Seelenteil, sondern als Bestandteil oder Funktion des Hegemonikon anzusehen, was zweifellos hervorgeht aus der vorangegangenen Bemerkung (p. 173), es gebe zwar fünf αἰσθητήρια, aber nur eine αἴσθησις, ψυχικὴ οὖσα, γνωρίζουσα διὰ τῶν αἰσθητηρίων τὰ ἐν αὐτοῖς γινόμενα πάθη. Demnach ist die αἴσθησις nichts anderes als das Hegemonikon selbst, insofern es in die Sinnesorgane hinausbezogen ist, resp. deren Zustände unterscheidet. Wollte man sich aber auch dabei beruhigen, dass die Stoiker die vom Hegemonikon in die Organe sich erstreckenden Pneumata als selbständige Seelenteile aufgefasst und sie sogar νοερά genannt haben, obgleich der seelische Vorgang, die Empfindung und Wahrnehmung, gar nicht in ihnen, sondern in dem Hegemonikon stattfindet, so stehen doch dieser Auffassung andere Zeugnisse entgegen. Ps. Galen hist. phil. 102 (Diels 638) berichtet als Ansicht der Stoiker: ἔστι τινα τείνοντα ἐπὶ τὰ ἄλλα μέρη τῆς ψυχῆς, ἃ ποιεῖ τὴν αἴσθησιν ἐνεργεῖν. Hier werden also die vom Hegemonikon zu den Organen sich erstreckenden Pneumata von den Seelenteilen unterschieden, und man kann kaum anders annehmen, als dass die Sinnesorgane selbst, beziehungsweise die in ihnen lokalisierten Pneumata, Seelenteile genannt werden. Die αἴσθησις, welche durch die vom Hegemonikon ausgehenden Pneumata in „Energie“ gesetzt wird (denn das Relativ bezieht sich offenbar auf τείνοντα, nicht auf μέρη ψυχῆς), wäre demnach hier als „Sinnesvermögen“ zu verstehen. Freilich liegt die Vermutung nahe, dass die Worte ἐπὶ τὰ ἄλλα μέρη τῆς ψυχῆς korrumpiert sind aus ἐπὶ τὰ αἰσθητήρια, um so mehr als Ps. Galen im Verlauf die fünf Sinne als Pneumata, die sich vom Hegemonikon in die Organe erstrecken, also ganz in der gewöhnlichen Weise beschreibt. Jedoch auch gut beglaubigte Zeugnisse führen auf die Vorstellung, dass die Seelenteile in der That in den betreffenden Organen selbst ihren Sitz haben, ja dass sogar die αἴσθησις selbst in diesen Organen stattfindet. Nach Galen 268 hat Chrysippus es ausgesprochen, dass während über den Sitz der übrigen Seelenteile kein Streit bestehe, da man hievon eine deutliche Empfindung habe, der Streit über den Sitz des Hegemonikon sich daraus erkläre, dass uns keine αἴσθησις ἐκφανής seinen Sitz anzeige. Danach kann gar nicht daran gezweifelt werden, dass Chrysippus die sieben Seelenteile in den betreffenden Organen selbst wohnend dachte. Dasselbe geht auch hervor aus Galen 287: ταύτης (nämlich τῆς ψυχῆς) τῶν μερῶν ἑκάστῳ διατεταγμένων (so sollte es heissen statt . . . μένον) μορίῳ τὸ διῆκον αὐτῆς εἰς τὴν τραχεῖαν ἀρτηρίαν φωνὴν εἶναι . . . εἰς ὃ δὲ συμβαίνει ταῦτα πάντα ἐν τῇ καρδίᾳ εἶναι μέρος ὂν αὐτῆς τὸ ἡγεμονικόν. Aus der letzteren Stelle erhellt aber zugleich, dass diese beiden Anschauungen, die eine, wonach die Seelenteile im Organ ihren Sitz haben, und die andere, wonach sie identisch sind mit den verbindenden Pneumata, einander nicht ausschliessen, sondern dass ein und derselbe Stoiker bald die Pneumata zwischen Hegemonikon und Organ, bald die in diesem sozusagen lokalisierten oder konzentrierten Pneumata Seelenteile nennen konnte. Es lässt sich dies auch ganz gut begreifen: als End- oder Zielpunkt des ver-

bindenden Pneuma ist das Organ selbst der Sitz des Seelenteils; wird aber mehr der Zusammenhang des Seelenteils mit dem Hegemonikon ins Auge gefasst, so erscheint als μέρος τῆς ψυχῆς das Pneuma, welches sich vom Hegemonikon aus in das Organ erstreckt.

Darüber also, dass die Seelenteile einen besonderen, ausserhalb des Hegemonikon liegenden Sitz haben, kann kein Zweifel sein. Es fragt sich nun aber weiter, ob diese Seelenteile selbst schon einen seelischen Vorgang bewirken, oder ob jeder seelische Vorgang erst im Hegemonikon entsteht. Fast alle Zeugnisse führen, wie wir sahen, auf die letztere Annahme, dass alle Wahrnehmung und Empfindung nur durch Mitteilung der äusseren Eindrücke an das Hegemonikon zu stande kommt. Zu den bereits aufgeführten Zeugnissen (Galen 247; Nemesius 175) kommt noch hinzu die kurze, aber wichtige Notiz der Placita (IV, 23): τὰ μὲν πάθη ἐν τοῖς πεπονθόσι τόποις, τὰς δὲ αἰσθήσεις ἐν τῷ ἡγεμονικῷ. Die πάθη in den Organen oder Körperteilen sind demnach als empfindungslose, mechanische Vorgänge oder Veränderungen zu betrachten (vergl. Nemes. 173 ἡ αἴσθησις — d. h. in diesem Fall das Hegemonikon — γνωρίζει τὰ ἐν αὐτοῖς — in den Organen — γινόμενα πάθη). Auch die Stelle plac. IV, 21 lässt sich hier anführen (τὸ ἡγεμονικὸν τὸ ποιοῦν . . . τὰς αἰσθήσεις). M. Aurel allerdings teilt an einer schon erwähnten Stelle (III, 16) die αἰσθήσεις dem Leib zu: jedoch wir sahen, dass er hier eine augenscheinlich unstoische Lehre vorträgt. Auf den stoischen Standpunkt dagegen stellt er sich, wenn er verlangt, das Hegemonikon solle sich durch die sinnliche Lust- oder Schmerzempfindung (V, 26 ἡ ἐν σαρκὶ λεία ἢ τραχεῖα κίνησις; vergl. Epict. II, 1, 19) nicht alterieren lassen, sondern diese πείσεις in den betreffenden Körperteilen sozusagen isolieren (περιορίζειν). Es sieht dies freilich so aus, als ob M. Aurel sagen wolle, die sinnliche Empfindung geschehe ausserhalb des Hegemonikon in den betreffenden Körperteilen, resp. in dem daselbst befindlichen Pneuma. Aber dies ist nur ein Schein: er setzt offenbar voraus, dass das Hegemonikon der betreffenden πείσεις inne wird; sonst hätte es ja gar keinen Sinn zu verlangen, das Hegemonikon solle dieselben auf die Körperteile einschränken, da es ja dann gar nichts von ihnen wüsste. Er meint also, das Hegemonikon könne diese sinnlichen Empfindungen ignorieren, so dass dieselben dann eigentlich gar keine Empfindungen, sondern nur mechanische Vorgänge (πάθη) wären. Erst wenn die πείσεις zu heftig sind, so dass sie das Hegemonikon nicht ignorieren kann, sind und bleiben sie Empfindungen: aber auch in diesem Falle kann sich das Hegemonikon über sie erheben, indem es die πείσεις zwar nicht psychologisch, aber doch moralisch ignoriert [1]).

Diese Ansicht, dass in den Seelenteilen selbst keine Empfindung stattfindet, sondern nur im Hegemonikon, wird nun aber wieder zweifelhaft durch die oben citierte Stelle aus Galen (268). Denn wenn Chrysipp sagt, dass man von dem Sitz aller Seelenteile, mit Ausnahme des Hegemonikon, eine deutliche Empfindung habe, so muss er doch wohl angenommen haben, dass in den Seelenteilen selbst eine gewisse Empfindung, also ein seelischer Vorgang stattfinde: wir könnten z. B.

[1]) Nur die psychologische συμπάθεια meint wohl auch Kleanthes, wenn er sagt: συμπάσχει ἡ ψυχὴ τῷ σώματι νοσοῦντι καὶ τεμνομένῳ (Nemes. 78). Uebrigens ist hier nicht vom Hegemonikon, sondern von der Seele im allgemeinen die Rede.

davon, dass die ἀκοή im Ohr ihren Sitz hat, gar keine Empfindung haben, wenn das πάθος, welches die Schallwellen im Ohr hervorbringen, ein mechanischer, empfindungsloser Vorgang wäre. Die Seelenteile müssen also hiernach gewissermassen als eigene Empfindungszentren betrachtet werden, in welchen zuerst eine Empfindung zu stande kommt, die aber natürlich im selben Moment dem Hegemonikon sich mitteilt und erst in diesem zur deutlichen Empfindung, zur unterscheidenden Wahrnehmung des Eindrucks wird. Dass in den Sinnesorganen selbst eine gewisse αἴσθησις stattfindet, scheint auch aus Nemesius 172 hervorzugehen (ὡς γὰρ ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις ἐγγίνεται πάθος, ὅταν αἰσθάνηται, οὕτω καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὅταν ἐννοήσῃ); denn als Subjekt zu αἰσθάνηται werden wohl die αἰσθητήρια zu betrachten sein. Jedoch es ist zweifelhaft, ob Nemesius hier eine stoische Ansicht vorträgt, da der ganze Zusammenhang konfus ist, und völlig verschiedene Anschauungen in buntem Wirrwarr daselbst durcheinandergeworfen werden. Dagegen darf man eine Bestätigung dessen, dass Chrysipp in der That die Seelenteile als Träger einer gewissen Empfindung gedacht hat, in den Worten erblicken, die Galen aus einer seiner Schriften citiert (329): ὁρμῶμεν κατὰ τοῦτο τὸ μέρος (Hegemonikon) καὶ συγκατατιθέμεθα τούτῳ καὶ εἰς τοῦτο συντείνει τὰ αἰσθητήρια πάντα. Warum sagt er nicht καὶ αἰσθανόμεθα τούτῳ? Offenbar weil die αἴσθησις eben nicht in der unmittelbaren Weise, wie z. B. die συγκατάθεσις, eine Funktion des Hegemonikon ist, sondern von aussen, d. h. von den Seelenteilen her, demselben erst mitgeteilt wird. Damit stimmt es nun überein, dass auch bei D. L. 159, sowie bei Stob. ecl. I, 368 gerade die αἴσθησις nicht als Bestandteil oder Funktion des Hegemonikon erwähnt ist, sondern nur die ὁρμή, συγκατάθεσις, φαντασία und der λόγος. Dieses Fehlen der αἴσθησις ist wohl nicht zufällig, sondern deutet darauf hin, dass dieselbe, in gewissem Sinne wenigstens, vom Hegemonikon unabhängig ist.

So stehen sich denn hinsichtlich der Frage, ob die Seelenteile eine selbständige Bedeutung haben oder nicht, die Zeugnisse widersprechend gegenüber: die einen sagen aufs bestimmteste aus, dass die αἴσθησις erst im Hegemonikon geschehe, die anderen setzen voraus, dass in den Seelenteilen schon eine gewisse Empfindung stattfinde. Man könnte nun freilich die widersprechenden Zeugnisse ausgleichen durch die schon berührte Annahme, dass allerdings in den betreffenden Organen oder Körperteilen selbst eine Empfindung stattfinde, jedoch so, dass das Hegemonikon das Empfindende sei, indem es sich durch seine Pneumata in die Organe hineinerstrecke. Dann hätten aber die übrigen sieben Seelenteile in Wahrheit gar keine Bedeutung mehr; auch steht dieser Annahme entgegen plac. IV, 23, wo es ausdrücklich heisst, dass die αἴσθησις nicht in den betroffenen τόποι stattfinde. Es bliebe somit nur übrig anzunehmen, dass die Stoiker über diesen Punkt, d. h. über das Verhältnis des Hegemonikon zu den übrigen Seelenteilen, sich selbst nicht klar beziehungsweise nicht einig unter sich waren. Vielleicht bezieht sich auf diese Frage die Meinungsverschiedenheit, welche nach Epictets Zeugnis (I, 27, 17) über das Zustandekommen der αἴσθησις unter den Stoikern herrschte (πῶς μὲν αἴσθησις γίνεται, πότερον δι' ὅλων ἢ ἀπὸ μέρους, ἴσως οὐκ οἶδα ἀπολογίσασθαι, ταράσσει δέ με ἀμφότερα). Es ist freilich nicht mit Sicherheit auszumachen, worin die von Epictet berührte Streitfrage bestand. Vor allem ist nicht einmal gewiss, ob

Epictet eine innerhalb der Stoa selbst ventilierte Frage im Auge hat oder eine solche, worüber die Stoiker mit anderen Philosophen im Streite lagen. Sodann aber kann man die Ausdrücke δι᾽ ὅλων und ἀπὸ μέρους sehr verschieden fassen. Stein (II, 371 etc.) nimmt ohne weiteres an, dass sie sich auf die Seele beziehen. Sie können sich aber auch auf die wahrzunehmenden Objekte beziehen, so dass also die Frage die wäre, ob das Objekt sofort als Ganzes oder teilweise, d. h. successive wahrgenommen werde. Nehmen wir jedoch an, die Ausdrücke beziehen sich auf die Seele, so ist auch da noch eine verschiedene Auffassung möglich. Stein versteht unter dem ἀπὸ μέρους das Hegemonikon. Es ist jedoch kaum glaublich, dass die im Hegemonikon stattfindende αἴσθησις als αἴσθησις ἀπὸ μέρους bezeichnet werden konnte. Denn das Hegemonikon, diese allumfassende Grundkraft, kann doch nicht als μέρος den ὅλα entgegengesetzt werden: da hätte Epictet sich deutlicher ausdrücken oder geradezu ἐν τῷ ἡγεμονικῷ sagen müssen. Man sieht ferner nicht ein, was die αἴσθησις δι᾽ ὅλων im Gegensatz zur αἴσθησις des Hegemonikon bedeuten soll: denn wenn das Hegemonikon fühlt, so fühlt doch nicht bloss ein Teil des Menschen, sondern der ganze Mensch, natürlich nicht so, dass, wenn das Hegemonikon hört, auch die Nase hören würde, sondern so, dass die betreffende Empfindung im betreffenden Augenblick das ganze Bewusstsein füllt. Es ist also wohl eher umgekehrt der Ausdruck δι᾽ ὅλων als Bezeichnung des Hegemonikon zu fassen: denn wenn das Hegemonikon bewegt wird, so wird die ganze Psyche des Menschen bewegt. Die αἴσθησις ἀπὸ μέρους würde demnach bedeuten, dass nur ein Teil der Seele, d. h. also der betreffende Seelenteil bewegt werde. Freilich diese letztere Ansicht ginge über diejenige Selbständigkeit, die nach dem Obigen Chrysipp den Seelenteilen zuschrieb, noch hinaus: denn wenn auch einzelne Stoiker angenommen haben, dass in den Organen selbst eine vorläufige Empfindung stattfindet, so waren sie doch gewiss darin alle einig, dass jede Teilempfindung dem Hegemonikon sofort mitgeteilt und somit Gesamtempfindung wird[1]). Von dieser Erwägung aus möchte man fast der Annahme, die auch sonst im Zusammenhang der Stelle eine Stütze findet, sich zuneigen, dass die Streitfrage gar keine innerstoische war. Dazu stimmt auch die Notiz des Sextus (III, 188), wonach „die Stoiker“ lehrten, dass bei jeder τύπωσις das Pneuma ἐξ ὅλου bewegt werde. Ein entscheidendes Urteil über die von Epictet berührte Streitfrage wage ich nicht abzugeben; es wird wohl auch überhaupt bei der Kürze und Vereinzelung dieser Notiz nicht möglich sein, ein solches zu fällen. Stein hat dieselbe jedenfalls mit kaum entschuldbarer Flüchtigkeit behandelt. Er meint, die Frage habe sich darum gedreht, „ob die Sinne durch den ganzen Körper verbreitet seien, oder nur im Hegemonikon selbst ihren Sitz haben“. Von diesen Annahmen wäre aber die eine so widersinnig wie die andere: welcher vernünftige Mensch wird denn auch jemals behauptet haben, die Sinne seien durch den ganzen Körper verbreitet! Die ἁφή allerdings ist im ganzen Körper verbreitet in dem Sinne, dass sie sich auf den ganzen Körper erstreckt (Galen 287 τὸ διῆκον αὐτῆς — der Seele — εἰς ὅλην τὴν σάρκα ἁφήν). Aber dies ist eben das Eigentümliche

[1]) Vergl. übrigens p. 106 Anm.

der ἁφή: ganz sinnlos dagegen wäre es, zu behaupten, der Gesichtssinn sei durch den ganzen Körper verbreitet! Es handelt sich in der Epictetstelle auch gar nicht um die einzelnen Sinne, sondern um die αἴσθησις, d. h. um die Empfindung oder Wahrnehmung. Hinsichtlich dieser kann man streiten, ob sie im Hegemonikon und demnach δι' ὅλων geschehe oder nur ἀπὸ μέρους, d. h. in dem unmittelbar betroffenen Organ (oder vielmehr in dem daselbst lokalisierten Pneuma): aber auf den Gedanken, dass die Sinne im Hegemonikon selbst ihren Sitz haben, konnte ein Stoiker jedenfalls nicht kommen, da er ja die einzelnen Sinne als besondere Seelenteile aus dem Hegemonikon hinausverlegte.

Den Sinn, welchen Stein ihr beilegt, kann also die von Epictet erwähnte Streitfrage jedenfalls nicht haben. Noch verwunderlicher aber ist es, wenn Stein dieselbe einfach identifiziert mit der Differenz zwischen Chrysipp und Kleanthes, welche Seneca ep. 113, 23 berichtet (inter Cleanthen et discipulum ejus Chrysippum non convenit, quid sit ambulatio. Cleanthes ait spiritum esse a principali usque in pedes permissum, Chrysippus ipsum principale). Diese Stelle handelt ja gar nicht von der αἴσθησις, sondern von der ὁρμή, d. h. von den motorischen, nicht von den sensiblen Vorgängen. Während die Epictetsche Streitfrage möglicherweise sich darum dreht, ob die Sinne, resp. die einzelnen Seelenteile dem Hegemonikon gegenüber eine gewisse Selbständigkeit besitzen oder nicht, ist die von Seneca erwähnte Differenz für diese Frage ganz bedeutungslos, da es sich nach derselben nicht um das Verhältnis des Hegemonikon zu den Seelenteilen, sondern zu den Gliedern des Leibes handelt. Allerdings das ist nicht zu leugnen, dass beide Streitfragen eine gewisse Aehnlichkeit haben, da es sich höchst wahrscheinlich in beiden darum handelt, ob das Hegemonikon als solches auch in die Peripherie unmittelbar hinausbezogen ist (dort bei der αἴσθησις, hier bei der ὁρμή), oder ob seine Beeinflussung durch den Körper resp. seine Wirkung auf denselben durch Pneumata, welche vom Hegemonikon ausgehen resp. in dasselbe münden, vermittelt ist, so dass es also von seinen Teilzuständen mehr geschieden wäre. Stein hat übrigens wohl auch die Senecastelle unrichtig aufgefasst, indem er die Ansicht des Kleanthes im Gegensatz zu der des Chrysipp als „roh sensualistische“ bezeichnet (I, 168; II, 319; 335; 371). Ein unbefangener Leser wird eher den gegenteiligen Eindruck bekommen. Denn wenn Kleanthes das ambulare als eine vom Hegemonikon in die Füsse sich erstreckende Pneumaströmung erklärt, Chrysipp aber als unmittelbare Wirkung des (somit in den Füssen gegenwärtig zu denkenden) Hegemonikon, so scheint vielmehr auf der Seite des Chrysippus die roh materialistische Auffassung zu liegen. Die Behauptung des Chrysipp hat in der That ganz den Charakter einer paradoxen Uebertreibung des Kleanthischen Satzes, dass keine Bewegung ohne den Antrieb oder die Beteiligung des Hegemonikon zu stande komme. Der ganzen Differenz ist übrigens aus dem Grunde keine Bedeutung beizumessen, weil Seneca in jenem Zusammenhang sich lustig macht über die abgeschmackten Spitzfindigkeiten etlicher Stoiker und nun in unverkennbarer Ironie seine Verwerfung des Satzes, dass die Tugenden lebende Wesen seien, entschuldigt damit, dass auch zwischen Kleanthes und Chrysipp Meinungsverschiedenheiten bestanden haben. Und in der That, ob man das Hegemonikon selbst in den Füssen gegenwärtig und wirksam sein

lässt oder nur ein von ihm ausgehendes Pneuma, das ist auf dem Standpunkt der Stoiker, welche die Seele einstimmig als πνεῦμα σύμφυτον ἡμῖν συνεχὲς παντὶ τῷ σώματι διῆκον erklärten (Galen 287; vergl. D. L. 156; Ps. Gal. 24, Diels 613; Nemes. 71: δι' ὅλου τοῦ σώματος διήκουσα τριχῇ διαστατή; Stob. ecl. I, 367: τὸ συγκεκραμένον τοῖς σώμασι), ein blosser Wortstreit.

Kehren wir nun nach dieser durch die Aehnlichkeit von Epict. I, 27, 17 und Sen. ep. 113, 23 geforderten Abschweifung zu der Frage nach dem Verhältnis des Hegemonikon zu den Seelenteilen zurück, so wird man wohl sagen müssen, dass, wenigstens was die fünf αἰσθήσεις anbelangt, die Stoiker über das Verhältnis derselben als besonderer Seelenteile zum Hegemonikon selbst nicht klar und einig gewesen sind. Ebenso schwer wird es sich bestimmen lassen, in welchem Verhältnis zum Hegemonikon die beiden übrigen Seelenteile, das φωνητικόν und σπερματικόν, zu denken sind. Wenn die Stoiker sagen, dass die φωνή von der διάνοια oder vom Hegemonikon hervorgebracht werde (D. L. 55; Galen 242), so begreift man nicht, warum das φωνᾶεν ein besonderer Seelenteil sein soll. Dasselbe gilt vom σπέρμα, welches als μῖγμα τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν (Arius 39, Diels 470) offenbar Produkt der ganzen Seele ist, nicht eines einzelnen Seelenteils, des σπερματικόν. Wir kommen also auf die im Eingang ausgesprochene Ansicht zurück, dass die Stoiker bei ihrer Einteilung der Seele lediglich von dem Gedanken geleitet waren, dass den besonderen Organen des Körpers auch ein besonderer Seelenteil entsprechen müsse: in Wahrheit aber sind die „Seelenteile" nichts anderes als die an ein eigentümliches Organ des Körpers geknüpften eigentümlichen Funktionen des Hegemonikon.

3) Das Verhältnis des Hegemonikon zur ψυχή.

Dass die ψυχή nicht einfach identisch ist mit dem Hegemonikon, sondern eine weitere Bedeutung hat als dieses, geht schon daraus hervor, dass der Ausdruck τὸ ἡγεμονικόν eigentlich zu ergänzen ist durch μέρος τῆς ψυχῆς. Unter allen Umständen umfasst also die Seele ausser dem Hegemonikon noch die übrigen Seelenteile, welche zwar mit dem letzteren in innigstem Zusammenhang stehen, aber doch auch von ihm getrennt sind. Jedoch die ψυχή hat eine noch umfassendere Bedeutung. Nach Sextus VII, 234 haben die Stoiker eine doppelte Bedeutung der Seele unterschieden, eine weitere, wonach sie ist τὸ συνέχον τὴν ὅλην σύγκρισιν, und eine engere, wonach sie identisch ist mit dem Hegemonikon. An und für sich wäre es nun zwar nicht nötig, unter dieser ersteren Bedeutung der Seele etwas anderes zu verstehen, als dass sie ausser dem Hegemonikon auch noch die übrigen Seelenteile umfasst; denn gerade in ihren acht Teilen ist die Seele in der That durch den ganzen Leib zerstreut und kann also schon insofern (als πνεῦμα σύμφυτον ἡμῖν συνεχὲς παντὶ τῷ σώματι διῆκον) „das die ganze Mischung Zusammenhaltende" genannt werden. Unter der σύγκρισις ist nämlich nicht, wie Stein zu thun scheint (II, 106 unten), bloss der Leib zu verstehen (obwohl derselbe natürlich auch eine σύγκρισις ist), sondern der ganze menschliche Organismus, der aus dem Leib einerseits und der Vernunft andererseits besteht. Auch Sextus versteht offenbar unter dieser die

ganze Mischung zusammenhaltenden ψυχή nichts anderes, als diejenige Seele, deren achter Teil das Hegemonikon ist (οὐ τὴν ὅλην ψυχὴν συνεμφαίνομεν, ἀλλὰ τὸ ἡγεμονικὸν ταύτης μόριον, VII, 235). Die Stoiker, welche diese Unterscheidung machten, wollten ja dadurch nur jenem Einwand der Gegner sich entziehen, dass nämlich nicht bloss die φαντασία eine τύπωσις und ἑτεροίωσις τῆς ψυχῆς sei, sondern z. B. auch die Verstauchung des Fingers, überhaupt die sinnliche Lust- und Schmerzempfindung. Diesem Einwand begegneten die Stoiker mit der spitzfindigen Unterscheidung, die φαντασία sei nicht einfach τύπωσις oder ἑτεροίωσις τῆς ψυχῆς, sondern τύπωσις ἐν ψυχῇ ὡς ἂν ἐν ψυχῇ (d. h. sofern sie eigentliche, vernünftige Seele ist). So ist also auch aus dem Zusammenhang klar, dass die Seele als τὸ συνέχον τὴν ὅλην σύγκρισιν zunächst nichts anderes bedeuten soll als die ganze achtteilige Seele: denn die Verstauchung des Fingers geht ja ohne Zweifel diese achtteilige Seele an, nicht etwa die Seele, sofern sie die zusammenhaltende Kraft des Körpers ist[1]).

Jedoch, wenn gleich nach der Darstellung des Sextus die Unterscheidung einer Seele im weiteren Sinne (= τὸ συνέχον τὴν ὅλην σύγκρισιν) nur den Zweck hatte, das Hegemonikon als Innerstes der Seele, als vernünftiges Zentrum, von der achtteiligen Seele zu unterscheiden, so deutet doch der Ausdruck selbst darauf hin, dass die Stoiker der ψυχή auch noch andere Funktionen beigelegt haben als die fünf αἰσθήσεις, das φωνητικόν und σπερματικόν. Die Seele hat nämlich ausserdem, dass sie in den sieben Seelenteilen, sowie als Hegemonikon in der Form der ὁρμή im ganzen Körper verbreitet und gegenwärtig ist resp. sein kann, noch eine besondere Beziehung zu demselben: sie wirkt in ihm auch als φύσις und ἕξις, d. h. sie ist auch die Ursache der physiologischen Vorgänge im Körper, ja sogar das Prinzip seines äusseren Zusammenhalts. Nach Nemesius (71) haben die Stoiker auch das Wachstum, die äussere Bildung und Gestaltung des Leibes auf die Energie der Seele zurückgeführt, und zwar derselben Seele, welche andererseits auch die ἕνωσις des ganzen, aus Leib und Vernunft gemischten Organismus bewirkt (die Seele ist τονικὴ τις κίνησις εἰς τὸ ἔσω ἅμα καὶ εἰς τὸ ἔξω κινουμένη, καὶ ἡ μὲν εἰς τὸ ἔξω μεγεθῶν καὶ ποιοτήτων ἀποτελεστική, ἡ δὲ εἰς τὸ ἔσω ἑνώσεως καὶ οὐσίας). Auch die Krankheiten des Leibes beruhen nach stoischer Ansicht auf den Mischungsverhältnissen des seelischen Pneuma (siehe Stein I, 121 etc.; I, 110). Man wird also wohl, wie schon früher bemerkt, nicht umhin können anzunehmen, dass die Stoiker dem Menschen kein besonderes πνεῦμα φυτικόν und ἑκτικόν neben dem seelischen Pneuma beilegten, sondern dieses letztere zugleich auch als φύσις und ἕξις wirken liessen. Dass die ἕξις nichts neben der φύσις selbständig Existierendes ist, sondern dass diese letztere nur gewissermassen als eine höhere Art der ἕξις betrachtet wurde, geht hervor aus D. L. 148, wonach die Stoiker die φύσις definierten als ἕξις ἐξ αὑτῆς κινουμένη κατὰ σπερματικοὺς λόγους. Dementsprechend und zugleich

[1]) Die Stelle enthält also zugleich eine Bestätigung der im vorigen Abschnitt ausgesprochenen Ansicht, dass die Stoiker, wenigstens teilweise, den Seelenteilen eine gewisse selbständige Empfindung zuerkannt haben. Denn die ἑτεροίωσις τῆς ψυχῆς, welche bei körperlicher Schmerzempfindung stattfindet, wird hier ausdrücklich als eine nicht das Zentrum der Seele, sondern nur die Seele im allgemeinen, resp. den betreffenden Seelenteil berührende hingestellt.

unter Berufung auf D. L. 86 (οὐδὲν διήλλαξεν ἡ φύσις ἐπὶ τῶν φυτῶν καὶ ἐπὶ τῶν ζῴων, ὅτι χωρὶς ὁρμῆς καὶ αἰσθήσεως κἀκεῖνα οἰκονομεῖ) könnte man auch die ψυχή definieren als φύσις καθ' ὁρμὴν καὶ αἴσθησιν κινουμένη, oder als ἕξις ἐξ αὑτῆς κινουμένη καθ' ὁρμὴν καὶ αἴσθησιν: die menschliche Seele wäre dann ἕξις ἐξ αὑτῆς κινουμένη κατὰ λογικὴν ὁρμήν oder einfach κατὰ λόγον. Wenn aber auch nach stoischer Ansicht die Seele zugleich als ἕξις wirkt, so geht doch Stein zu weit, wenn er daraus folgert, dass eine gewisse ψυχή auch dem Leichnam noch innewohnen müsse, da er noch eine Form habe (II, 107). Denn die Seele ist nur vorhanden, solange der Mensch lebt (Galen 287 ἔστ' ἂν ἡ τῆς ζωῆς συμμετρία παρῇ ἐν τῷ σώματι) [1]. Wenn die Seele nach dem Tod im Leib zurückbliebe, so könnte sie Zeno nicht die Ursache des Lebens nennen, er müsste denn auch dem Toten noch einen gewissen Grad von Leben zugeschrieben haben. Vielmehr wie der Leib des Embryo, obwohl noch keine ψυχή in ihm ist, doch eine συνεκτικὴ δύναμις besitzt, nämlich die φύσις (welche zugleich ἕξις ist), so beruht der Zusammenhalt des Leichnams lediglich auf der ἕξις. Solange das Leben währt, ist die ψυχή die Lebenskraft des ζῷον, das seine einzelnen Teile wie die ganze σύγκρισις zusammenhaltende Band: im Augenblick des Todes aber verschwindet dieses psychische Pneuma, wie es im Augenblick der Geburt entstanden ist.

Dieser Auffassung scheint nun aber die Darstellung des Sextus (VII, 234 etc.) im Wege zu stehen: denn ihr zufolge haben die Stoiker erklärt, wenn der Tod definiert werde als χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος, so sei unter ψυχή die Seele im engeren Sinne, also das Hegemonikon oder die Vernunft zu verstehen. Jedoch wenn man die Worte des Sextus so fassen wollte, dass nur das Hegemonikon sich vom Leibe trenne, während die ψυχή im weiteren Sinne in ihm zurückbleibe, so käme man ja zu der ungeheuerlichen Ansicht, dass die sieben Seelenteile, z. B. das φωνητικόν, im Leichnam noch vorhanden seien. Die Meinung der Stoiker war vielmehr offenbar die: wenn man sagt, „der Mensch besteht aus Leib und Seele,“ oder „der Tod ist die Trennung der Seele vom Leib,“ so meint man in Wahrheit mit dem Wort „Seele“ nur die Vernunft. Denn die ψυχή im weiteren Sinne ist gar kein eigentlicher Bestandteil des Menschen, sondern nur eine Form seines Daseins, die Verbindung seiner beiden materialen Bestandteile, des Leibes und des Logos, zu einem Wesen oder ζῷον [2]. Diese Seele, welche nur das zusammenhaltende Band der σύγκρισις ist, trennt sich allerdings mit dem Tode nicht vom Leib, aber sie bleibt auch nicht in ihm zurück, sondern sie verschwindet, sie hört auf, denn ihre Energie ist ja durchaus an die Verbindung der beiden heterogenen Bestandteile, des Leibes und der Vernunft, geknüpft. Dagegen die letztere, die Vernunftsubstanz oder die Seele im engeren Sinne, verschwindet nicht, sondern dauert fort, getrennt vom Leib, der auch seinerseits nicht aufhört, sondern nur sich verwandelt. So ist also der Tod des Tieres nach stoischer

[1] Petersen (in Galeni de plac. . . . quaest. crit., Göttingen 1888) schreibt εὔπνοια statt συμμετρία, was Ilberg (Berliner phil. Wochenschr. 1889, 40) mit Recht verwirft. Der Vorschlag des letzteren, εὐτονία zu lesen, ist jedenfalls annehmbarer, jedoch auch nicht ganz einleuchtend, denn εὐτονία ist nicht identisch mit dem normalen, das Leben bedingenden τόνος, sondern bedeutet einen besonders kräftigen τόνος.

[2] Vergl. Epict. I, 3, 3 δύο ταῦτα . . . ἐγκαταμέμικται, τὸ σῶμα . . . ὁ λόγος.

Ansicht offenbar nicht eine Trennung der Seele vom Leib, denn das Tier besteht eigentlich nur aus dem Leib, welcher sich in der Form der ψυχή, d. h. vermittelst der ὁρμή und αἴσθησις bewegt. An die Stelle der ψυχή tritt beim Menschen wie beim Tier mit dem Tode die ἕξις, die übrigens nicht bloss im Leichnam, sondern auch nach dessen Zerfall in denjenigen Teilen zurückbleibt, die bei einander bleiben, d. h. in den Knochen. Die Seele im engeren Sinn aber, welche nur der Mensch besitzt, kehrt zu den Göttern, d. h. zu den ihr verwandten στοιχεῖα zurück. Man begreift nun auch gut, warum die Stoiker den Tieren nicht gern eine ψυχή beilegten, weil sie nämlich dieses Wort meistens κατὰ συνέμφασιν (Sextus VII, 239), d. h. als vernünftige Seele fassten.

So wie nun aber das Wort ψυχή in der stoischen Schule eine weitere und eine engere Bedeutung hat, nach welch letzterer sie mit dem Hegemonikon identisch ist, so wird andererseits auch der Begriff ἡγεμονικόν nicht selten in einem weiteren Sinne gebraucht, so dass auch nach dieser Seite die beiden Begriffe sich sehr oft decken. Nicht bloss können, wie wir gesehen haben, die sieben übrigen Seelenteile in eine dermassen innige Beziehung zu dem Hegemonikon gesetzt und so aller selbständigen Bedeutung entkleidet werden, dass sie geradezu in demselben aufgehen[1]), sondern auch die rein körperlichen Vorgänge und Zustände werden zuweilen als Beziehungen des Hegemonikon zum Leibe betrachtet. So ist es offenbar zu verstehen, wenn Eusebius XV, 20, Diels 471, als Ansicht der Stoiker berichtet: ἔχειν δὲ πᾶσαν ψυχὴν ἡγεμονικόν τι ἐν ἑαυτῇ, ὃ δὴ ζωή ἐστι καὶ αἴσθησις καὶ ὁρμή. Zwar ist hier das Hegemonikon von der ψυχή noch unterschieden, aber doch erscheint es nicht bloss als Träger der spezifisch psychischen Vorgänge, sondern als Quell- und Mittelpunkt des Lebens überhaupt. Auch aus der früher erwähnten stoischen Definition der constitutio, welche uns Seneca erhalten hat (ep. 121, 10: constitutio est principale animi quodammodo se habens erga corpus) ersieht man, dass die Stoiker dem Hegemonikon zuweilen eine so umfassende Bedeutung beigelegt haben, dass die ganze Seele eigentlich nichts anderes ist als Hegemonikon. Im allgemeinen jedoch lässt sich nicht verkennen, dass den Stoikern die ψυχή der umfassendere Begriff war.

Wenn Epictet das Wort ψυχή fast durchgängig als gleichbedeutend mit ἡγεμονικόν gebraucht, so rührt dies daher, dass es ihm in seinen ethischen Vorträgen nicht sowohl um den psychologischen, theoretischen Begriff der Seele zu thun war, sondern um die Seele im moralischen Sinn als Sitz der Erkenntnis und des Willens. Dass das Wort ψυχή bei ihm häufiger ist als das Wort ἡγεμονικόν, erklärt sich aus der popularisierenden Richtung seiner Philosophie, der zufolge er gerne die philosophischen Kunstausdrücke seiner Schule durch allgemein verständliche ersetzt. Wenn nun im folgenden die Verbindungen, in welchen das Wort ψυχή bei Epictet sich findet, in erschöpfender Vollständigkeit namhaft gemacht werden, so geschieht dies nicht bloss, um zu beweisen, dass die Worte ψυχή und ἡγεμονικόν bei Epictet fast immer identisch sind, sondern zugleich um den Sprachgebrauch des Epictet

[1]) Die fünf αἰσθήσεις sind in diesem Sinne nichts anderes als αἰσθητικοὶ τόνοι περὶ τὸ ἡγεμονικόν (D. L. 158).

und die philosophischen Anschauungen, die sich in demselben offenbaren, vor Augen zu führen.

Wie von einem reinen Hegemonikon, so spricht Epictet auch von einer reinen und rein zu haltenden Seele (IV, 11, 8): ihre Unreinheit besteht darin, dass sie von falschen δόγματα erfüllt ist, ihre κάθαρσις (ib. und II, 22, 34) in der Einpflanzung der richtigen δόγματα. Dem Bild von der Windstille im Hegemonikon entspricht der Vergleich der Seele mit einem in Ruhe befindlichen Wasserspiegel (III, 3, 20). Für die Seele soll der Mensch ausschliesslich Sorge tragen (II, 12, 22); sie wird dem Leib und den Aussendingen als das wahre Wesen und einzige Eigentum des Menschen in derselben schroffen Weise entgegengesetzt wie das Hegemonikon (III, 7, 2 etc.). Nur die vernünftige Seele meint Epictet, wenn er den Menschen bestehen lässt aus σάρξ und ψυχή (III, 7, 4), den Tod definiert als Trennung des Leibes und der Seele (III, 10, 14; III, 22, 33), oder wenn er die Seelen μόρια und ἀποσπάσματα Gottes nennt (I, 14, 6). Die Seele ist dasjenige, was den Leib und die Aussendinge, die Sinne und die Künste gebraucht, den Wert jedes Dinges prüft und ihre Anwendung erwägt (II, 12, 20): dasselbe sagt Epictet aus von der λογικὴ δύναμις (I, 1, 4 etc.) und von dem ἡγεμονικόν oder der προαιρετική (II, 23, 9). Sie ist nicht bloss der Sitz der Erkenntnis, der Sammel- und Aufbewahrungsort der Vorstellungen (I, 14, 8) τύπους . . . ἐν τῇ ψυχῇ φυλάττεις), sondern auch das Organ des Willens (II, 19, 6 ψυχὴ ἀνθρώπου θέλοντος ὁμογνωμονῆσαι τῷ θεῷ), und des Gefühls (II, 18, 11 πάθη ψυχῆς, und III, 7, 5 etc. ἡδονὴ ψυχική). Ihre Werke sind ὁρμᾶν, ἀφορμᾶν, ὀρέγεσθαι, ἐκκλίνειν, παρασκευάζεσθαι, ἐπιβάλλειν, συγκατατίθεσθαι (IV, 11, 6); natürlich ist diese Aufzählung nicht vollständig, es fehlt z. B. das αἰσθάνεσθαι, das φαντάζεσθαι, καταλαμβάνειν etc. Das αἰσθάνεσθαι übrigens (in der Bedeutung „Sinnesempfindung") scheint er nach II, 10, 21 dem Leibe zuzuteilen; wenigstens stellt er die ὀσφρασία in einen Gegensatz zur δύναμις ψυχῆς. Jedoch darf man daraus keineswegs auf eine Anschauung schliessen, wie sie M. Aurel ausspricht, wenn er sagt σώματος αἰσθήσεις, ψυχῆς ὁρμαί, νοῦ δόγματα (III, 16): Epictet hat nämlich an jener Stelle nur die λογικὴ ψυχή im Auge, nicht ihre δυνάμεις im weiteren Sinne, als welche ja allerdings auch die Sinne zu betrachten sind[1]). An einer anderen Stelle (II, 22, 5) scheint Epictet die gerade entgegengesetzte Ansicht auszusprechen, nämlich dass der Besitz der αἴσθησις schon ein Beweis von φρόνησις sei. Doch es ist dies nur Ironie. Zwar insofern auch die αἴσθησις des Menschen als vernünftige, bewusst unterscheidende (φαντασίας διακρίνεις) höherer Art ist als die tierische, kann von einem, der gesunde Sinne hat, auch gesagt werden, er besitze φρόνησις. Jedoch dies ist dann nur der formale Verstand, das νοητικόν (I, 5, 4); die Hauptsache an der Seele ist dem Epictet aber nicht das formale Verstandesvermögen, sondern ihre sittliche Kraft und Anlage, das ἐντρεπτικόν und αἰδῆμον (I, 5, 5). Dieses versteht er denn auch vorzugsweise unter der δύναμις der Seele, das αἰδῆμον, πιστόν, στερκτικόν, ὠφελητικόν, ἀνεκτικόν (II, 10, 21; vergl. III, 22, 87).

[1]) Wollte man den Buchstaben pressen, so könnte man sogar herausbringen, dass Epictet auch die φαντασία als Funktion des Leibes angesehen habe, da ja der Mensch mit dem Tier nur den Leib gemein habe (I, 3, 3), die φαντασία aber auch dem Tier eigen sei.

Nur zweimal hat das Wort ψυχή den Zusatz λογική (II, 26, 3 und 7), der keinen anderen Zweck hat, als die menschliche Seele von der tierischen zu unterscheiden, beziehungsweise ihre Vernünftigkeit besonders hervorzuheben. Für gewöhnlich aber hält es Epictet nicht für nötig, den Ausdruck πᾶσα ψυχή durch Einschaltung von λογική zu verdeutlichen, weil jedermann aus dem Zusammenhang erkennt, dass die menschliche Seele gemeint ist. So heisst es III, 3, 2 πᾶσα ψυχὴ πέφυκε τῷ ἀληθεῖ ἐπινεύειν . . ., III, 3, 4 οὐδέποτε ἀγαθοῦ φαντασίαν ἐναργῆ ἀποδοκιμάσει ψυχή, und zweimal findet sich der „sokratische“ Satz: πᾶσα ψυχὴ ἄκουσα στερεῖται τῆς ἀληθείας (I, 28, 4; II, 22, 36). Statt λογικὴ ψυχή sagt er einmal auch ἀνθρωπίνη ψυχή (IV, 9, 16: nichts ist εὐαγωγότερον ἀνθρ. ψυχῆς; vergl. IV, 5, 26). Schliesslich sei noch erwähnt der öfters gebrauchte Ausdruck ἐξ ὅλης ψυχῆς (II, 23, 42; III, 22, 18; IV, I, 131) und ὅλῃ τῇ ψυχῇ (III, 15, 6 und Ench. 29, 3: „was man ist, soll man mit ganzer Seele sein“).

Bei M. Aurel ist, entsprechend dem mehr vornehm wissenschaftlichen Charakter seiner Meditationen, ein verhältnismässiges Zurücktreten der ψυχή vor dem ἡγεμονικόν wahrzunehmen. Auch die Unterscheidung des Hegemonikon als eines blossen Seelenteils von der Gesamtseele kommt bei ihm zuweilen zum Ausdruck, z. B. V, 26 τὸ ἡγεμονικὸν καὶ κυριεῦον τῆς ψυχῆς σου μέρος — eine langatmige, pedantische Ausdrucksweise, deren Epictet nicht fähig wäre. Dass er aber hie und da die Seele in trichotomischem Sinne als etwas tief unter dem νοῦς Stehendes darstellt, ist schon mehrfach als eine unstoische Anwandlung gekennzeichnet worden. Im allgemeinen jedoch gebraucht auch M. Aurel, ähnlich wie Epictet, das Wort ψυχή ganz gleichbedeutend mit ἡγεμονικόν. Eine schematische Vergleichung möge das veranschaulichen:

1) Das ἡγεμονικόν ist τὸ ἑαυτὸ τρέπον καὶ ποιοῦν (VI, 8); die πάθη sind τροπαὶ τοῦ ἡγεμονικοῦ (III, 19); das ἡγεμονικὸν δυσχεραίνει (XI, 20).	Die ψυχὴ ὑβρίζει ἑαυτήν, δυσχεραίνει τινὶ τῶν γιγνομένων (II, 16; II, 6); ῥιπτάζεσθαι, ὀχλεῖσθαι τῇ ψυχῇ (V, 5; VI, 52; II, 17).
2) Das λογικὸν ἡγεμονικὸν αὑτῷ ἀρκεῖται (VII, 28).	ψυχὴ ἀρκουμένη τοῖς ἀπονεμομένοις (V, 27).
3) πῶς αὑτῷ χρῆται τὸ ἡγεμονικόν (XII, 33).	πρὸς τί χρῶμαι τῇ ἐμαυτοῦ ψυχῇ (V, 11).
4) τὸ ἡγεμονικὸν ἀποφαίνεται περὶ τῶν πραγμάτων (IX, 15).	Die ψυχὴ ὁρᾷ τὴν ἀλήθειαν τῶν πάντων καὶ τὴν ἐν αὑτῇ (XI, 12); sie ist ἔντεχνος und ἐπιστήμων (V, 32).
5) wie ist mein ἡγεμονικόν? ἀπόλυτον κοινωνίας (X, 24).	τὴν ἰδίαν ψυχὴν τῆς τῶν λογικῶν ἀποσχίζειν (IV, 29).
6) δίελθε ἔσω εἰς τὰ ἡγεμονικά (IX, 18); Gott schaut die ἡγεμονικὰ γυμνά (XII, 2); siehe auf ihre ἡγεμονικά, τίνα ἡγεμονικὰ ἔχουσι (VII, 62); die ἡγεμονικά des Sokrates etc. waren ταὐτά (VIII, 3).	ἐν τῇ ψυχῇ τοῦ λέγοντος γίνου (VI, 53); γυμνὰ νόμιζε βλέπειν τὰ ψυχάρια αὐτῶν (IX, 34); τίνος νῦν ἔχω ψυχήν (V, 11); ποίαν τινὰ τὴν ψυχὴν εἶχε Σωκράτης (VII, 66).

Der Ausdruck ἐξ ὅλης ψυχῆς kommt auch bei M. Aurel mehrfach vor (III, 4; XII, 29); dafür steht auch ἀπὸ καρδίας (VII, 13). Schliess-

lich mögen noch einige dem Antonin eigentümliche Verbindungen des Wortes ψυχή angeführt werden. V, 16 sagt er: βάπτεται ὑπὸ τῶν φαντασιῶν ἡ ψυχή, ein Bild, das mit der stoischen Anschauung, dass die Seele ein πνεῦμα ἔνθερμον sei (M. Aurel selbst nennt sie V, 33 ἀναθυμίασις ἀφ᾽ αἵματος), in seltsamem Kontrast steht. Interessant und offenbar originell ist die Stufenfolge der Wesen, wie sie VI, 14 beschrieben werden: 1) τὰ ὑπὸ ἕξεως ἢ φύσεως, 2) τὰ ὑπὸ ψυχῆς, 3) τὰ ὑπὸ λογικῆς ψυχῆς, 4) τὰ ὑπὸ ψυχῆς λογικῆς καθολικῆς καὶ πολιτικῆς συνεχόμενα. Diese Unterscheidung zwischen λογικὴ ψυχή und καθολικὴ ψυχή ist vor allem bezeichnend für den hervorragend sozialen Charakter der Ethik M. Aurels. Wohl tritt in der stoischen Ethik überhaupt das soziale Moment stärker als in jeder anderen Schule hervor; aber M. Aurel zeigt sich in dieser Hinsicht nicht bloss als Stoiker, sondern zugleich als Römer und als pater patriae. Daneben aber liegt in dieser Unterscheidung eine gewisse unstoisch pessimistische Degradierung des dem einzelnen inwohnenden λόγος gegenüber dem κοινὸς λόγος. Dieselbe kommt auch sonst bei M. Aurel zum Vorschein, z. B. wenn er das διανοεῖσθαι an und für sich noch nicht für einen wertvollen Lebensinhalt erklärt (XII, 31; vergl. VI, 28 und III, 16 „τὸν νοῦν ἡγεμόνα ἔχειν ἐπὶ τὰ φαινόμενα καθήκοντα kommt auch den Frevlern zu“), sondern erst das ἕπεσθαι τῷ λόγῳ καὶ τῷ θεῷ. Zwar haben natürlich alle Stoiker den Logos des einzelnen nur insofern als wertvoll und als Norm des Handelns anerkannt, als er ὀρθὸς λόγος ist oder mit diesem übereinstimmt. Doch lässt sich nicht verkennen, dass M. Aurel in der erwähnten Unterscheidung das Allgemeingültige und darum auch Gemeinschaftsbildende des λόγος in heraklitischer Weise dem individuellen Logos entgegensetzt, während die Stoiker mehr die ursprüngliche Immanenz des κοινὸς λόγος im Individuum betonen.

Auf die Vermutungen, in welchen sich Hirzel (II, 153 etc.; II, 204 A. 3; III, 772 etc.) hinsichtlich des Hegemonikon ergangen hat, indem er eine verschiedene Bedeutung dieses Begriffs bei Kleanthes und Posidonius einerseits und bei Chrysippus andererseits statuierte, soll hier nicht näher eingegangen werden, da bereits Stein (I, 166 etc.) deren Grundlosigkeit dargethan hat. Nur das sei bemerkt mit Bezug auf II, 204[3]: das Hegemonikon ist göttlicher Natur nur insofern es identisch ist mit dem λογιστικόν, also nur beim Menschen. Wenn also Chrysipp wirklich Vernunft und Hegemonikon unterschieden hätte — was übrigens entschieden unrichtig ist —, so hätte er den Tieren mit dem Hegemonikon doch wahrlich nicht „einen Anteil am göttlichen Leben“ zugeschrieben! Das Hegemonikon, das ohne Zweifel alle Stoiker den Tieren beigelegt haben, ist etwas durchaus anderes als das menschliche: letzteres ist λόγος, ersteres aber ὁρμή (D. L. 86: die Tiere werden καθ᾽ ὁρμήν regiert, die Menschen κατὰ λόγον: d. h. das Prinzip der Lebensäusserungen des Tieres — also auch sein Hegemonikon — ist die ὁρμή, das Prinzip der menschlichen Lebensäusserungen der λόγος). Hirzel hat also ganz übersehen, dass das Wort ἡγεμονικόν keine konstante Grösse, sondern etwas Relatives bedeutet.

Stein bemüht sich in dem Abschnitt über das Hegemonikon hauptsächlich nachzuweisen, dass dasselbe durchaus aktiver Natur sei (II, 121 etc.). Inwieweit dies richtig ist, kann erst bei der Darstellung der einzelnen Seelenthätigkeiten, speziell der αἴσθησις und φαντασία,

näher erörtert werden. Hier sei nur so viel bemerkt, dass Stein die Darstellung des Sextus (VII, 227—241), welche er hauptsächlich als Beweis für seine Ansicht geltend macht, missverstanden hat. Davon, dass nach derselben die Stoa ursprünglich sämtliche Gedankenoperationen nur κατ᾽ ἐνέργειαν erklären wollte, und dass erst später einzelne Stoiker, durch die Gegner ins Gedränge gebracht, sich zu der Konzession herbeiliessen, dass die φαντασία, aber auch nur diese, κατὰ πεῖσιν entstehe, steht bei Sextus kein Wort. Derselbe spricht überhaupt gar nicht von einer Veränderung der Ansicht über das Wesen der φαντασία, sondern will nur zeigen, dass die Stoiker durch ihre Gegner genötigt wurden, die ursprüngliche, viel zu allgemein lautende Definition der φαντασία (= τύπωσις oder ἑτεροίωσις ψυχῆς) immer mehr zu präzisieren, und dass sie es nicht fertig gebracht haben, die φαντασία so zu definieren, dass ihr unterscheidendes Wesen klar und deutlich zu Tage treten würde. Anfangs haben die Stoiker sich beruhigt bei der Definition, die φαντασία sei eine τύπωσις oder ἑτεροίωσις ψυχῆς. Durch den Einwand der Gegner, auch die sinnliche Empfindung des Schmerzes (oder der Lust) sei eine τύπωσις oder ἑτεροίωσις ψυχῆς, wurden sie nun genötigt, bestimmt auszusprechen, was natürlich die Urheber der Definition schon gemeint hatten, dass unter der ψυχή nur deren wichtigster Teil, das Hegemonikon, zu verstehen sei. Dies brachten sie zum Ausdruck durch die Definition „φαντασία ἐστὶ τύπωσις ἐν ψυχῇ ὡς ἂν ἐν ψυχῇ“ oder noch deutlicher „φαντασία ἐστὶν ἑτεροίωσις ἐν ἡγεμονικῷ oder περὶ τὸ ἡγεμονικόν. Doch auch damit gaben sich die Gegner nicht zufrieden: sie sagten, eine ἑτεροίωσις ἐν ἡγεμονικῷ sei auch die ὁρμή, die συγκατάθεσις und κατάληψις. Gegen diesen völlig berechtigten Einwand halfen sich nun die Stoiker dadurch, dass sie sagten, man müsse bei der Definition der φαντασία in Gedanken ergänzen κατὰ πεῖσιν, wodurch dieselbe von den andern ἑτεροιώσεις ἐν ἡγεμονικῷ, welche κατ᾽ ἐνέργειαν geschehen, unterschieden werde. Jedoch auch das lässt Sextus nicht gelten, da auch das Wachstum und die Ernährung des Hegemonikon eine ἑτεροίωσις κατὰ πεῖσιν sei. Es scheint, dass die Stoiker auf diesen Einwand nichts zu erwidern wussten. Sextus spielt darum nun selbst den Anwalt der Stoa, indem er ausführt, die Stoiker könnten ja sagen, die φαντασία sei eine besondere Art der πεῖσις des Hegemonikon: man müsse nämlich in Gedanken ergänzen, dass die πεῖσις entweder κατὰ τὴν ἐκτὸς προσβολήν (durch äusseren Eindruck) oder κατὰ τὰ ἐν ἡμῖν πάθη (d. h. durch einen διάκενος ἑλκυσμός der Seele) geschehe. In Wahrheit hat aber Sextus damit die stoische Definition der φαντασία ad absurdum geführt, wie er denn auch seine ganze Ausführung schliesst mit den Worten „ἀλλ᾽ ἡ μὲν φαντασία κατὰ τοὺς ἀπὸ τῆς στοᾶς οὕτω δυσαπόδοτός ἐστι“: dies war's allein, was er darthun wollte, nicht aber, dass die Stoiker die ursprüngliche Ansicht, dass das Hegemonikon bei der φαντασία durchaus aktiv sei, nach und nach modifiziert haben [1]).

[1]) Eine sonderbare Inkonsequenz ist es, wenn Stein in dem τις nach πεῖσις eine „vorsichtige Einschränkung“ erblickt, während er bei dem gleich darauf folgenden ἐνέργειαι das τινες ignoriert (II, 123 N. 241).

4) Weitere Gesamtbezeichnungen der menschlichen Seele.

a) Die διάνοια.

Wie das ἡγεμονικόν die ψυχὴ κατ᾽ ἐξοχήν ist, so kann man die διάνοια als ἡγεμονικὸν κατ᾽ ἐξοχήν bezeichnen (Stein II, 133). Dass der Begriff des Hegemonikon umfassender ist als derjenige der διάνοια, geht schon daraus hervor, dass die Stoiker ein Hegemonikon auch den Tieren zuerkannten, eine διάνοια aber nicht. Auch beim Menschen ist, wie wir gesehen haben, das Hegemonikon nicht bloss der Mittelpunkt des ganzen geistigen Lebens, sondern auch zugleich vegetabilisches und animales Lebensprinzip. Insofern kann natürlich die διάνοια mit dem Hegemonikon niemals ganz zusammenfallen. Jedoch diese umfassende Bedeutung des Hegemonikon tritt gegenüber jener engeren sehr zurück, und daher kommt es, dass die Stoiker gar oft, ja in der Regel beide Begriffe als Synonyma gebrauchen. Wohl bezeichnet auch innerhalb des geistigen, vernünftigen Lebens die διάνοια mehr die intellektuelle Seite, das Denkvermögen. Aber wenn man bedenkt, dass die Stoiker auch das Gefühl und den Willen auf das Denken zurückführen, ja gewissermassen mit demselben identifizieren, so will dieser Unterschied in Wahrheit nicht viel bedeuten.

Dies tritt namentlich bei Epictet und M. Aurel deutlich zu Tage. Wenn Epictet sagt, man solle die διάνοια κατὰ φύσιν bewahren (III, 9, 17), so will er damit ebenso die ganze sittliche Aufgabe des Menschen bezeichnen, als wenn er dieselbe Forderung hinsichtlich des Hegemonikon erhebt. Die ὕλη des Philosophen, d. h. dasjenige, womit er sich zu beschäftigen, was er zu „traktieren“ und auszubilden hat, ist seine διάνοια (III, 22, 20). Auch M. Aurel sagt, man solle einzig und allein seine διάνοια ehren (VI, 16) und nur um ihre ἐνεργήματα sich kümmern. Wie Epictet von einer Windstille im Hegemonikon, so spricht M. Aurel von einer γαλήνη der διάνοια (VII, 33; VII, 68). Ein ähnliches Bild gebraucht Epictet, wenn er seinen Schülern zuruft: ἠρεμήσατε τῇ διανοίᾳ (II, 21, 22), oder wenn er sie auffordert, innerlich gesammelt in die Schule zu kommen (ἀπερίσπαστος διανοίᾳ; vergl. III, 9, 19 οὐ περισπᾶταί μου ἡ διάνοια). Die διάνοια ist so gut wie das Hegemonikon der Sitz der πάθη: aus ihr soll man ausfegen, was nicht hineingehört, Trauer, Furcht, Lust, Neid etc. (II, 16, 45). Aehnlich spricht M. Aurel von einer διάνοια ἐλευθέρα παθῶν (VIII, 48), ἐκκεκαθαρμένη (III, 8), ὑγιαίνουσα (X, 35), δικαία (IV, 33) (vergl. die Ausdrücke: τροπὴ διανοίας ἀνοίκειος νοεροῦ πολιτικοῦ ζῴου, III, 7; ἔκχυσις und διάχυσις διανοίας, VIII, 57; λοιμὸς διανοίας, IX, 2). Allen Geschehnissen soll man die διάνοια anpassen (Epict. II, 2, 21): denn gerade darin besteht ihre Erhabenheit und Grösse, dass sie jede äusserliche Hemmung εἰς τὸ προηγούμενον περιτρέπειν, d. h. zum Stoffe sittlicher Bethätigung machen kann (M. Aurel V, 20)[1]. Die διάνοια soll sich beständig bereit halten auf den Tod (Ep. Ench. 7 τετάσθαι δεῖ τὴν διάνοιαν ἐπὶ τὸ πλοῖον, vergl. IV, 12, 15, wo derselbe Ausdruck von der

[1]) Nämlich dadurch, dass sie ob solcher Hemmungen nicht in Affekt gerät, sondern dieselben mit Gleichmut erträgt.

ψυχή gebraucht ist. Ganz in derselben Bedeutung wie ἡγεμονικόν steht διάνοια z. B. M. Aurel V, 26, wo es heisst, dass die διάνοια zwar in manchen Fällen die körperlichen Empfindungen nicht ignorieren, aber stets sich über sie erheben könne (vergl. VII, 64: ὁ πόνος οὐ διαφθείρει τὴν διάνοιαν τὴν κυβερνῶσαν [1]), weder καθ' ὃ ὑλική ἐστιν noch καθ' ὃ κοινωνική, d. h. weder nach ihrer intellektuellen, noch nach ihrer moralischen Seite; VII, 33). Die Identität der ψυχή und der διάνοια erhellt aus M. Aurel V, 16: οἷα ἂν πολλάκις φαντασθῇς, τοιαύτη σοι ἔσται ἡ διάνοια· βάπτεται γὰρ ὑπὸ τῶν φαντασιῶν ἡ ψυχή. Ebenso gebraucht Epictet den Ausdruck ἐξ ὅλης τῆς διανοίας ganz gleichbedeutend mit ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς (II, 2, 13). Wenn er ferner von den χαρακτῆρες ἐν τῇ διανοίᾳ spricht, welche der Mensch mit auf die Welt bringe (IV, 5, 16), so will er darunter nicht sowohl die Gesetze des Denkens, beziehungsweise die ἀφορμαί zur Erkenntnis der Wahrheit (IV, 1, 51), sondern vorzugsweise die sittlichen Anlagen verstanden wissen.

Obwohl nun in der Regel bei Epictet und M. Aurel die διάνοια in dieser umfassenden Bedeutung gebraucht ist, nach welcher sie sich vom Hegemonikon oder von der ψυχή im engeren Sinne nicht unterscheidet, so tritt doch zuweilen auch die eigentliche Bedeutung des Wortes (Verstand, Vernunft, Denkvermögen) bei ihnen klar hervor. Unsere διάνοια, sagt Epictet I, 28, 2, ist so organisiert, dass wir dem Wahren zustimmen, das Falsche verneinen, beim Unsicheren an uns halten müssen. Begeistert preist er die wunderbare Einrichtung der διάνοια, vermöge der wir nicht bloss von aussen Eindrücke empfangen, sondern dieselben auch spontan in der mannigfaltigsten Art verbinden und verarbeiten können (I, 6, 10; I, 14, 7: wir können nicht bloss αἰσθητικῶς κινεῖσθαι ἀπὸ μυρίων πραγμάτων, sondern auch διανοητικῶς). Einer διάνοια, welche einem Syllogismus nicht zu folgen vermag, kann man auch nicht Lob und Tadel anvertrauen (I, 26, 14). Wie wir mit dem Gesicht auf der Stelle das Weisse vom Schwarzen unterscheiden können, so sollte auch unsere διάνοια im stande sein, sofort das ἀγαθόν und κακόν etc. zu unterscheiden (IV, 1, 135). Dies um so mehr, nachdem die Götter uns durch erleuchtete Männer (wie Chrysipp) die Wahrheit kund gethan und eine so herrliche Frucht erwachsen liessen ἐν ἀνθρωπίνῃ διανοίᾳ, für die man ihnen tausendmal mehr dankbar sein sollte als für die Frucht der Erde (I, 4, 32). Auch bei M. Aurel hat die διάνοια zuweilen rein intellektuelle Bedeutung, z. B. wenn er sagt, dass er vor wichtigen Unternehmungen sich frage, ob seine διάνοια dazu ausreiche (VII, 5, wo übrigens auch das Wort ἡγεμονικόν in dieser engeren Bedeutung gebraucht ist), oder wenn er ermahnt, die Ausbildung der Vernunft nicht aufzuschieben, da es ungewiss sei, ob später die διάνοια noch ebenso tüchtig sei zur σύνεσις τῶν πραγμάτων und zu der θεωρία, die sich auf die ἐμπειρία τῶν θείων καὶ τῶν ἀνθρωπείων bezieht (III, 1).

Jene umfassende Bedeutung der διάνοια, wonach sie das ganze innere Wesen des Menschen bezeichnet, war aber offenbar von Anfang an in der Stoa geläufig, wenn auch natürlich in den sekundären Quellen die intellektuelle Bedeutung des Wortes mehr hervortritt, da jene weitere

[1]) Durch den Zusatz κυβερνῶσα ist die διάνοια deutlich als identisch mit dem ἡγεμονικόν bezeichnet.

Bedeutung hauptsächlich in der praktischen, paränetischen Philosophie ihre Stelle hat. Wenn die Stoiker als Ursache der πάθη die διαστροφὴ τῆς διανοίας anführen (D. L. 110), so ist mit der διάνοια wohl zunächst die Vernunft, aber weiterhin auch der ganze inwendige Mensch gemeint. Schon Chrysipp sprach von πάθη der διάνοια (Galen 268), und nach Plutarch (virt. mor. 3) haben die Stoiker das παθητικόν und die διάνοια für identisch erklärt. Das διανοητικόν enthält oder bewirkt nicht bloss die κρίσεις und συγκαταθέσεις, sondern auch die ἀποφυγαί [1]) und ὁρμαί (Nemes. 171), wie denn die ὁρμή definiert wurde als φορὰ διανοίας ἐπί τι τῶν ἐν τῷ πράττειν (ecl. II, 87; an derselben Stelle steht dafür auch φορὰ ψυχῆς). Ja ecl. II, 65 wird die διάνοια geradezu identifiziert mit dem ἡγεμονικόν. Auch Galen thut dies oft und sagt überdies ausdrücklich, die Worte ἡγεμονικόν, διάνοια und λογιζόμενον bedeuten bei Chrysipp und überhaupt bei den Stoikern ein und dasselbe (258. 272; vergl. M. Aurel X, 8). Dass Chrysipp auch den Willen in der διάνοια befasst sein liess, ersieht man aus Plutarch st. rep. 23, wonach er im Augenblick der Wahl eine zufällige ἐπίκλισις der διάνοια für möglich hielt. In der Bedeutung „Gesinnung, Charakter" steht es auch plac. V, 12 („die Kinder werden oft ihren Eltern unähnlich συμπαθείᾳ τῆς διανοίας").

In der engeren Bedeutung (= Verstand, Vernunft) steht das Wort διάνοια hauptsächlich bei Sextus, der sich als Skeptiker natürlich vorwiegend für die Erkenntnislehre interessiert. Die διάνοια ist es, welche φαντασιοῦται und φαντασιοῖ, d. h. sowohl durch die Sinneswahrnehmung Vorstellungen empfängt, als auch selbst solche erzeugt (II, 72; VII, 229. 22. 364; VIII, 11 u. oft). Sie und die αἴσθησις bilden zusammen das Kriterium der Wahrheit (VIII, 176; III, 185; VII, 35). Nach der Lehre der Stoiker sollen sich die ersten Menschen durch ὀξύτης τῆς διανοίας ausgezeichnet haben (Sextus IX, 28); nach ecl. II, 81 wurde die Schärfe des Verstandes unter die προηγμένα κατὰ ψυχήν gezählt. Die διάνοια ist πηγὴ λόγου (floril. I, 82; D. L. 55 u. 56: der λόγος ist φωνὴ σημαντικὴ ἀπὸ διανοίας ἐκπεμπομένη; vergl. Galen 242), ἐκλαλητικὴ ὃ πάσχει ὑπὸ τῶν φαντασιῶν (D. L. 49); das ἐννόημα wird ein φάντασμα διανοίας (D. L. 61; plac. IV, 11), das φάντασμα eine δόκησις διανοίας genannt (D. L. 50).

In diesem engeren Sinne, als formaler Verstand, ist die διάνοια identisch mit dem νοητικόν, welches Epictet als die eine Seite des λογικόν vom ἐντρεπτικόν unterscheidet. Einen wirklichen Wert hat diese διάνοια nur, wenn sie den rechten Inhalt und die rechte Richtung hat; als formales Vermögen ist sie ein ἀδιάφορον (vergl. die schon besprochenen Stellen bei M. Aurel XII, 31 u. VI, 28) oder ein προηγμένον (Plutarch st. rep. 18, wo übrigens die Behauptung Chrysipps, dass μετὰ λόγου βιοῦν, wenn auch als ἄφρων, besser sei als gar nicht leben, mit Recht als eine Inkonsequenz bezeichnet wird). Man sieht übrigens aus dieser Stelle, dass schon Chrysipp an dem Logos (ebenso natürlich an der διάνοια) eine formale und materiale Seite unterschieden hat. So unterscheidet Galen (380), offenbar im Sinne der Stoiker, wenn er auch sich stellt, als ob er in seiner Grossmut diese Ausflucht ihnen an

[1]) ἀποφυγή bedeutet hier dasselbe, was Epictet ἀφορμή nennt, d. h. die negative ὁρμή.

die Hand gebe, eine doppelte Bedeutung des Begriffs ἄλογος, nämlich „vernunftlos“ und „vernunftwidrig“. Dieselbe Unterscheidung treffen wir auch in dem Fragment des stoischen Kynikers Teles περὶ εὐπαθείας (floril. IV, 50), welcher sagt, ἄφρων und ἄνους bedeute nicht sowohl ἄνευ νοῦ, sondern ἄνευ τοιούτων φρενῶν καὶ τοιούτου νοῦ. Ebenso sagt Seneca, der einsichtsvolle Verteidiger der stoischen „Paradoxa“, de benef. II, 35, 2: insanire omnes dicimus, nec tamen omnes curamus elleboro. Mit diesen Bemerkungen sind wir jedoch bereits zu einer weiteren stoischen Gesamtbezeichnung der Seele hinübergeführt worden, zum Logos.

b) Der λόγος.

Insofern die menschliche Seele eben darin ihr eigentliches, unterscheidendes Wesen hat, dass sie λογική d. h. vernunftbegabt ist, kann auch der Logos, wie die διάνοια, zur Bezeichnung der ganzen menschlichen Seele mit allen ihren Kräften und Fähigkeiten gebraucht werden. Da der Logos dasjenige ist, was uns über die Tiere erhebt (Epict. II, 8, 8; 10, 2) und mit Gott verbindet und verwandt macht (I, 9, 5; I, 3, 3; IV, 11, 3; I, 12, 26), so kann Epictet sagen, dass der Mensch nichts anderes sei als λόγος (IV, 11, 33: nicht den Leib sollen wir schmücken, sondern ἐκεῖνο ὃ πεφύκαμεν, τὸν λόγον etc.)[1]. Im λογικόν ist die οὐσία τοῦ ἀγαθοῦ zu suchen (II, 8, 3; IV, 11, 26: ἐκεῖ φύεται τὸ καλόν, ὅπου τὸν λόγον ἔχεις, ὅπου αἱ ὁρμαὶ καὶ αἱ ὀρέξεις). Ihm soll man deshalb Sorgfalt widmen (IV, 7, 38), ihn bearbeiten und ausbilden (ἐξεργάζεσθαι III, 9, 20; I, 7, 30; ἐκπονεῖν III, 6, 1): die ὕλη des Philosophen ist der λόγος, sein Ziel ὀρθὸν ἔχειν τὸν λόγον (IV, 8, 12).

Ein gewisser Unterschied des λόγος von ἡγεμονικόν und διάνοια ist nun freilich nicht zu verkennen: der λόγος ist nämlich von Hause aus nicht bloss die subjektive Form des menschlichen Seelenlebens, sondern er ist etwas Objektives, Inhaltliches, sozusagen die substantielle Wahrheit, und insofern identisch mit dem λόγος ὀρθός. Während das ἡγεμονικόν und die διάνοια, um mit der Stoa zu reden, μέσα sind, Formen, welche sowohl mit vernünftigem als unvernünftigem Inhalt ausgefüllt sein können, ist der λόγος das wirklich und wesenhaft vernünftige Prinzip im Menschen. Dieser Unterschied tritt denn auch im Sprachgebrauch deutlich hervor: Chrysipp spricht von πάθη der διάνοια, aber von πάθη τοῦ λόγου könnte er nicht wohl reden. Wohl sind die πάθη auch λογικά, aber nicht in dem Sinne, dass sie im λόγος ihren Sitz haben, sondern dass sie sich auf ihn beziehen, d. h. ihm widersprechen. Die κακία ist λόγος ἡμαρτημένος (Plut. st. rep. 18), nicht λόγος διεστραμμένος (D. L. 110 διαστροφὴ τῆς διανοίας), also ein Verfehlen des Logos, nicht eine Verkehrung desselben. So lässt denn auch Epictet die Sünde nicht in einer διαστροφὴ τοῦ λόγου, sondern in einer ἀποστροφὴ τοῦ λόγου bestehen (IV, 3, 4; vergl. M. Aurel II, 5 ἐμπαθὴς ἀποστροφὴ τοῦ λόγου, und II, 10). Er spricht von φαντασίαι ἐκκρουστι-

[1]) Wenn M. Aurel (VIII, 40) die Behauptung „ich bin nicht Logos“ (d. h. ich bestehe nicht bloss aus Logos) gelten lässt, so ist das nur ein Schein: der Zusammenhang zeigt, dass er das wahre Wesen des Menschen ebenso wie Epictet mit dem λόγος identifiziert hat.

καὶ τοῦ λόγου (II, 18, 29), d. h. von Vorstellungen, welche den Menschen aus dem Logos hinausdrängen oder ihm den Logos rauben[1]: dagegen von φαντασίαι ἐκκρουστικαὶ τοῦ ἡγεμονικοῦ zu reden, wäre ein Unsinn[2]. Der Logos ist also nicht, wie das Hegemonikon oder die διάνοια, identisch mit der ganzen Persönlichkeit oder Gesinnung des Menschen, sondern er ist gewissermassen etwas ausserhalb der empirischen Persönlichkeit Stehendes, ein objektiver Besitz, von dem der Mensch Gebrauch machen kann oder nicht. So wird bei Epictet II, 18, 8 der Logos als eine objektive Macht dem Hegemonikon gegenübergestellt (ἐὰν λόγος προςαχθῇ εἰς αἴσθησιν ἄγων τοῦ κακοῦ, πέπαυταί τε ἡ ἐπιθυμία καὶ τὸ ἡγεμονικὸν ἡμῶν εἰς τὸ ἐξαρχῆς ἀποκατέστη). Mit dem Logos sollen wir gegen die bösen Gedanken ankämpfen und sie niederhalten (III, 24, 108); die ὁρμαί können dem Logos ungehorsam sein (III, 12, 13), also auch das Hegemonikon, aus welchem ja die ὁρμαί hervorgehen.

Da die Stoiker jedoch den Dualismus um jeden Preis vermeiden wollten, so wurden sie notwendig dazu gedrängt, auch den Logos schliesslich als etwas Neutrales, der Verbesserung und Verschlechterung Fähiges, aufzufassen, gerade so wie sie dazu gelangten, den Dämon, der ja auch eigentlich und ursprünglich das substantiell und normativ Göttliche im Menschen bedeutete, der empirischen Persönlichkeit selbst gleichzusetzen oder wenigstens ihn in zwei Teile, in einen idealen, unveränderlichen und in einen empirischen, veränderlichen zu spalten. Zwar wenn Epictet verlangt, dass der Mensch seinen Logos ausbilden soll, so will er damit nicht gerade sagen, dass er einen unvollkommenen Logos bekommen habe: der Logos, welchen der Mensch von Natur besitzt, ist vielmehr in seiner Art vollkommen, aber er hat die Eigenschaft, dass er nur durch beständige Pflege und Uebung rein erhalten wird. Aber wenn er sagt, die ὕλη des Philosophen sei der Logos, sein Ziel ὀρθὸν ἔχειν τὸν λόγον (IV, 8, 12), so liegt dem doch die Vorstellung zu Grunde, dass der Logos der meisten Menschen und auch der Philosophen die grösste Zeit ihres Lebens hindurch ein mangelhafter sei[3]. Dadurch dass der ὀρθὸς λόγος erst an den Schluss der geistigen und sittlichen Entwicklung gesetzt wird, soll zwar nicht ausgeschlossen werden, dass der Mensch vorher schon den ὀρθὸς λόγος besitzt, nämlich als Anlage, Gewissen, Wahrheitssinn oder wie man es nennen will, sowie dass er thatsächlich oft κατὰ λόγον ὀρθὸν (ὡς ὁ λόγος αἱρεῖ Epict. I, 29, 28; M. Aurel IV, 24) lebt und handelt: aber er besitzt ihn doch noch nicht ganz und wahrhaft, d. h. als konstantes geistiges Lebensprinzip. Es ist darum wohl auch nicht zufällig, dass Epictet die οὐσία θεοῦ nicht einfach Logos, sondern λόγος ὀρθός nennt (II, 8, 1). Ja in dem Ausdruck λόγος ὀρθός selbst liegt schon der Gedanke, dass es auch einen λόγος σκολιός oder διεστραμμένος gebe.

[1]) τοῦ λόγου ist nicht Genitiv des Objekts, wie Schweighäuser angenommen hat, sondern von ἐκ abhängig.

[2]) In der Verbindung mit διάνοια wäre der Ausdruck immerhin möglich, da die διάνοια gleichsam in der Mitte steht zwischen dem (formalen, inhaltlich indifferenten) ἡγεμονικόν und dem (materialen, inhaltlich bestimmten) λόγος. Dagegen als Objekt zu den φαντασίαι ταρακτικαί (II, 16, 20) kann man sich die διάνοια (auch das ἡγεμονικόν oder die ψυχή), nicht aber den λόγος denken.

[3]) Vergl. den Ausspruch des Kleanthes bei Sextus IX, 90.

Darum kann es uns nicht wundern, wenn Epictet einmal sich verleiten lässt, von einem ὀστράκινος λόγος zu reden (III, 9, 18). Auch die Aeusserung in III, 24, 116 („nicht das ist eine Schande, nichts zu essen zu haben, sondern τὸ λόγον μὴ ἔχειν ἀρκοῦντα πρὸς ἀφοβίαν") ist natürlich nicht so zu verstehen, dass der ängstlich Besorgte, überhaupt der Ungebildete, gar keinen Logos besitze, sondern dass sein Logos mangelhaft und kraftlos sei. M. Aurel aber sagt geradezu ὁ λόγος αὑτὸν μὴ λυπείτω (VIII, 40), gebraucht also den Begriff λόγος ganz in derselben Weise zugleich als Subjekt und als Objekt des menschlichen Thuns (d. h. als identisch mit der gesamten empirischen Persönlichkeit des Menschen), wie die ψυχή, welche gegen sich selbst freveln kann (II, 16), oder wie das ἡγεμονικόν, das sich selbst zum Schlimmen oder zum Guten „wandelt" (VI, 8). Man sieht auch hier deutlich, wie die Stoiker in demselben Masse, in welchem sie ihren ethischen Optimismus angesichts der Thatsachen des wirklichen Lebens modifizieren mussten, auch ihren psychologischen Monismus nicht mehr völlig aufrecht erhalten konnten.

c) Die προαίρεσις.

Wie die διάνοια neben ihrer eigentlichen, engeren Bedeutung (= Denkvermögen) zugleich als Gesamtbezeichnung der menschlichen Seele gebraucht wird, so ist es auch mit dem Worte προαίρεσις. Dasselbe bedeutete ursprünglich, wie Stuhrmann (vocabula phil. Epict., p. 58) mit Recht betont hat, nichts anderes als Wahl oder Wahlvermögen [1]). Ganz falsch aber ist es, wenn nun Stuhrmann, als ob die wahre Bedeutung dieses Begriffs erst von ihm entdeckt worden wäre, die προαίρεσις bei Epictet stets in diesem engeren Sinne verstanden wissen will, und gar dem hochverdienten Schweighäuser den Vorwurf macht, er habe das Wort gänzlich missverstanden, da er es widergebe durch den Ausdruck mens ratione utens et voluntate. Die προαίρεσις ist bei Epictet vielmehr thatsächlich in den meisten Fällen identisch mit διάνοια oder λόγος, das heisst: Epictet bezeichnet mit προαίρεσις das ganze geistige Wesen des Menschen, nur dass er's in diesem Falle nicht von der Seite des Denkens, sondern von der des Wollens auffasst. Gerade weil Epictet die Erhabenheit des Menschen über das Tier vorzugsweise in die Willensfreiheit, d. h. in die Macht frei vernünftiger Selbstbestimmung setzt, so ist es ganz natürlich, dass er das höhere, göttliche Wesen des Menschen am häufigsten durch die προαίρεσις bezeichnet. Wie er die οὐσία τοῦ ἀγαθοῦ in den λόγος setzt (II, 8, 1), so nennt er die προαίρεσις das eigentliche, wahre Gut des Menschen (I, 25, 1; 29, 47; II, 1, 6. 12; 10, 1. 25; II, 16, 1; 22, 26. 29; III, 10, 18; IV, 12, 7); wie er sagt, dass der Mensch in Wahrheit nichts anderes sei als Logos, so identifiziert er ihn mit der προαίρεσις (III, 1, 40; IV, 5, 11; II, 22, 19). Und wenn man auch an mancher dieser Stellen die προαίρεσις mit „Wahlvermögen" übersetzen kann, so ist doch klar, dass Epictet das ganze vernünftige Wesen

[1]) Die προαίρεσις in dieser engeren Bedeutung, d. h. als Willensfunktion, kann natürlich erst später behandelt werden.

des Menschen damit bezeichnen will, insofern das Wahlvermögen nichts anderes ist als ein Merkmal der Vernünftigkeit. In vielen Fällen aber wäre es ganz absurd, die προαίρεσις durch „Wahl" oder „Wahlvermögen" zu übersetzen; z. B. wenn Epictet von einer treuen, sittsamen, hochherzigen προαίρεσις spricht (I, 4, 18; II, 10, 29), wo er statt προαίρεσις offenbar gerade so gut ψυχή, ἡγεμονικόν oder διάνοια hätte sagen können; ebenso, wenn er die προαίρεσις als das Höhere am Menschen in Gegensatz stellt zum Leib (III, 1, 40; II, 23, 22) oder zu den äusseren Gütern (I, 4, 18). In dieser weiteren Bedeutung ist προαίρεσις auch zu nehmen in den Ausdrücken προαίρεσιν κοσμεῖν (III, 1, 42: durch Entfernung der φαῦλα δόγματα), τιμᾶν und ἀτιμάζειν (I, 19, 8; III, 2, 13; IV, 13, 14; IV, 4, 23), πωλεῖν, ἀποβάλλειν (I, 2, 33; IV, 4, 23), ὑποτάσσειν τοῖς ἀπροαιρέτοις (IV, 13, 21), ἐπανορθοῦν (III, 5, 2), κατὰ φύσιν τηρεῖν (II, 2, 12; III, 4, 9; Ench. 4. 13. 30; vergl. προαίρεσις ὀρθή II, 23, 27; III, 3, 8, oder οἵα δεῖ I, 18, 8; I, 30, 4; IV, 5, 32). Wie Epictet die δύναμις λογική definiert als diejenige Kraft, welche alle übrigen Kräfte und Dinge gebraucht, beurteilt und in ihren Dienst stellt (I, 1, 6), so wird die προαίρεσις (oder die προαιρετικὴ δύναμις) genannt τὸ χρώμενον (II, 23, 17). Wie das Hegemonikon sich selbst verändern und verschlimmern kann, so spricht Epictet auch von einer προαίρεσις αὑτὴν διαστραφεῖσα (II, 23, 19; vergl. den stoischen Ausdruck διαστροφὴ τῆς διανοίας). Es versteht sich von selbst, dass Epictet, wenn er das Wesen der menschlichen Seele in die προαίρεσις setzt, hauptsächlich das Moment der Freiheit und Selbstherrlichkeit an ihr hervorheben will: dies ist denn auch ein überaus häufig bei ihm wiederkehrender Gedanke, dass die προαίρεσις frei, ἀκώλυτος, ἀνανάγκαστος etc. ist und nur sich selber schädigen oder bezwingen kann (I, 29, 12; Ench. 9). Wie wenig dieselbe einfach identisch ist mit der sogenannten Wahlfreiheit, ersieht man unter anderem auch aus der oben erwähnten Redensart, dass derjenige, welcher die προαίρεσις nicht pflege, dieselbe verliere (IV, 4, 23): was er verliert, das ist ja nicht die formale vis eligendi (denn sie besitzt auch der Schlechte noch), sondern die Fähigkeit vernünftiger Selbstbestimmung.

Schliesslich sei noch erwähnt, dass auch der Ausdruck τὰ προαιρετικά sehr häufig bei Epictet sich findet: es werden damit die dem freien Willen unterworfenen, d. h. die geistigen Güter resp. Uebel bezeichnet gegenüber den ἀπροαίρετα, d. h. den leiblichen und äusseren Gütern und Uebeln, welche der freien Wahl sich entziehen. Nur in den προαιρετικά soll der Mensch seinen Gewinn und Vorzug suchen (II, 10, 8), nur auf sie darf seine ὄρεξις und ἔκκλισις sich richten (I, 4, 1; II, 1, 5; III, 12, 8; III, 22, 13; IV, 4, 18. 33); nur auf diesem Gebiet ist θάρσος einerseits, εὐλάβεια andererseits am Platze (II, 1, 5; III, 26, 24)[1]; der Philosoph soll daher seine στάσις μετατιθέναι ἐπὶ τὰ προαιρετικά (III, 5, 4). — Auch M. Aurel gebraucht das Wort προαίρεσις in der Weise Epictets (VIII, 56; XII, 33; XI, 36); jedoch spielt es dort bei weitem keine solche Rolle wie bei Epictet, welcher ausser dem Worte φαντασία keinen psychologischen Terminus so häufig anwendet.

[1]) Wenn es II, 1, 5 heisst „ὅπου τὰ ἀπροαίρετα ἐκεῖ τὸ θάρσος" und III, 26, 24 „τῇ προαιρέσει μόνῃ θαῤῥεῖν δεῖ", so ist das natürlich kein Widerspruch: im einen Falle heisst θαῤῥεῖν so viel wie „gleichgültig sein gegenüber von etwas", im andern aber „sich verlassen auf etwas".

d) γνώμη, νοῦς, ἦθος, καρδία.

Anhangsweise sollen hier noch einige Begriffe zur Sprache gebracht werden, die bei Epictet, obwohl im ganzen selten gebraucht, zuweilen ebenfalls wie die zuvor genannten das ganze geistige Wesen des Menschen bezeichnen. In erster Linie ist hier zu erwähnen das Wort γνώμη, das am ehesten mit διάνοια sich deckt. In der engeren Bedeutung (= Verstand, Erkenntnisvermögen) steht es I, 18, 6 (γνώμη διακριτικὴ τῶν ἀγαθῶν καὶ κακῶν) und frag. 175 („die φυσικά sind vielleicht unerkennbar ἀνθρωπίνῃ γνώμῃ"; vergl. M. Aurel IX, 32 „wir können den ganzen Kosmos περιλαμβάνειν τῇ γνώμῃ"). Oefter findet es sich in der weiteren Bedeutung = Gesinnung, Sinn, Herz. So sagt Epictet, wir sollen unsere γνώμη dem Geschehenden anpassen (I, 12, 17), dem Ordner des Alls unterwerfen (I, 12, 7; vergl. den Ausdruck ὁμογνωμονεῖν θεῷ (II, 16, 42; II, 19, 26)[1]) in der Ueberzeugung, dass alles, was geschieht, ὑπὸ ἀρίστης γνώμης vollbracht wird (Ench. 31): dann wird unsere γνώμη stets im Einklang sein mit derjenigen Gottes (I, 17, 28). Der γνώμη soll alle unsere Sorgfalt zugewendet sein (Ench. 41); auf sie sollen wir stets acht haben, sie niemals sozusagen aus der Hand geben, sondern in jeder Lage in der Gewalt behalten, weil es so schwer ist, sie wieder zurückzurufen zum εὔσχημον und αἰδῆμον (IV, 12, 6). Nicht in flüchtiger Neigung, sondern mit heiligem Ernste, προδιακείμενος τῇ γνώμῃ, d. h. innerlich vorbereitet und gesammelt, soll man an das Studium der Philosophie herantreten und allezeit die γνώμη darauf gerichtet halten (vergl. den Ausdruck τὴν διάνοιαν τετάσθαι δεῖ ἐπί τι), das κριτήριον τῶν κατὰ φύσιν sich anzueignen (III, 21, 14; I, 11, 15). Gerade so, wie die προαίρεσις (als Inbegriff des geistigen Wesens) der σάρξ, wird die γνώμη dem Leib gegenübergestellt (Ench. 28). Wie Epictet von einer Frucht der menschlichen διάνοια spricht (I, 4, 32), so ist I, 15, 8 die Rede von einer Frucht der γνώμη ἀνθρώπου; doch ist, wie wir sahen, gerade dort (I, 4, 32) das Wort διάνοια im engeren Sinne (= Verstand) zu nehmen. — In der speziellen Bedeutung „Meinung, Ansicht" steht das Wort γνώμη III, 9, 1 (vergl. M. Aurel VI, 30); als Synonymum von λόγος I, 3, 3.

Das Wort νοῦς kommt bei Epictet verhältnismässig sehr selten vor, was bei dem Vorherrschen des Begriffs λόγος in der stoischen Philosophie leicht begreiflich ist. Meistens gebraucht er es in der populären Redensart εἰ νοῦν ἔχεις oder ὁ νοῦν ἔχων (I, 16, 15; I, 23, 6; II, 1, 31; II, 22, 27); auch der Ausdruck τὸν νοῦν προσέχειν findet sich (frag. 53; vergl. frag. 134 τὸν νοῦν τρέπειν πρός τι, d. h. seine Aufmerksamkeit, sein Denken auf etwas richten). Als Gesamtbezeichnung der menschlichen Seele kommt es bei Epictet eigentlich nicht vor, vielmehr unterscheidet er (I, 5, 3 und 9) das νοητικόν bestimmt von der sittlichen Anlage des Menschen, dem ἐντρεπτικόν. Dagegen II, 8, 2 gebraucht er νοῦς identisch mit λόγος ὀρθός, indem er das Wesen Gottes definiert

[1]) M. Aurel nennt denjenigen, welcher sich ganz im Einklang mit Gott befindet (κατὰ ταὐτὰ θεῷ φέρεται) und dieselbe γνώμη hat wie Gott, θεοφόρητος (XII, 23). Den Tod soll man ἵλεῳ τῇ γνώμῃ erwarten (II, 17). — Dagegen im engeren Sinne, als Gegensatz zu ἄγνοια, steht γνώμη IX, 22.

als νοῦς, ἐπιστήμη und λόγος ὀρθός. Unter dem κοινὸς νοῦς versteht er nicht wie Heraclit die Allgemeinvernunft als Norm und Inbegriff aller Wahrheit, sondern nur den sensus communis, den gesunden Menschenverstand, vermöge dessen gewisse sittliche Begriffe auch dem Ungebildeten, wenn er nicht ganz verkehrt und verstockt ist, eigen sind (III, 6, 8). — Bei M. Aurel tritt der Begriff νοῦς weit mehr hervor als bei Epictet, was sich aus seinem mehr eklektischen Standpunkt leicht erklärt. Es musste schon mehrmals bemerkt werden, dass er zuweilen den νοῦς als höchsten Seelenteil in unstoischer Weise von der ψυχή trennt (III, 16). Im übrigen gebraucht er den νοῦς wie Epictet als Synonymon von λόγος (X, 33) oder von δαίμων (III, 3), und bezeichnet ihn als das Göttliche am Menschen (II, 1), als sein wahres Eigentum (XII, 3). Auch die Redensart ὁ νοῦν ἔχων, ἐὰν νοῦν ἔχῃς ist ihm geläufig (VI, 51; XI, 1). Dagegen was bei Epictet sich nicht deutlich findet, tritt bei ihm bestimmt hervor, nämlich jene weitere Bedeutung des Wortes νοῦς (= Sinn, Herz, inwendiger Mensch). Hierher gehören die Ausdrücke ἐν νῷ ἔχειν (III, 4), εἰς νοῦν βάλλεσθαι (= sich zu Herzen nehmen, sich bekümmern X, 11), namentlich aber die Redensart ἔχει σοι πάντα κατὰ νοῦν (VI, 39, VIII, 16); vergl. auch VII, 66 „der νοῦς soll nicht συμπαθής sein den πάθη des Fleisches". Dagegen kommt wieder die besondere Bedeutung des Wortes νοῦς, wonach es nicht einfach identisch ist mit der Seele oder dem Hegemonikon, sondern sozusagen den normalen, vernünftigen Inhalt der Seele bedeutet (wie das Wort λόγος), deutlich zum Vorschein in dem Ausdruck ἡγεμονικὸν κενὸν νοῦ (X, 24). Der νοῦς ist also bei M. Aurel sowohl formales Denkvermögen, das auch die Ungebildeten haben können (III, 16), als auch inhaltlich vernünftige Kraft: im letzteren Sinne, als göttliches Gesetz im Menschen, wird der Nus ἡγεμών und προστάτης genannt (V, 27, ähnlich XII, 14). Statt νοῦς steht wohl auch νοερὰ δύναμις (II, 12), νοερὰ φύσις (VIII, 41), νοερὸν ὄμμα (IV, 29).

Das Wort ἦθος kommt bei Epictet nur viermal vor (II, 21, 5; I, 8, 5; IV, 7, 29; III, 24, 35) und bezeichnet das Hegemonikon nach der Seite des Gemütes, wie die διάνοια nach der intellektuellen, die προαίρεσις nach der Willensseite. An der letztgenannten Stelle wird auch Gott ein ἦθος und zwar das allervollkommenste zugeschrieben. Nahe verwandt mit ἦθος ist καρδία, das sich jedoch bei Epictet nur einmal findet, als Sitz der Affekte (I, 27, 21). Schliesslich sei noch erwähnt, dass auch das Wort κρίσις, das II, 6, 1 in der Bedeutung „Urteil", I, 2, 7 in der Bedeutung „Unterscheidung" vorkommt, einmal (frag. 136) zu jener allgemeinen Bedeutung der διάνοια, προαίρεσις oder γνώμη erweitert ist („alles gehorcht dem Kosmos, daher ist es vernünftig, dass ὃ ἐφ' ἡμῖν ἐστι, das heisst die κρίσις, nicht allein ihm widerstrebe").

II. Die einzelnen Funktionen der Seele.

1) Das Erkennen.

a) Die αἴσθησις.

Es ist bereits darauf hingewiesen worden, dass αἴσθησις sowohl das sinnliche Gefühl als auch die Sinneswahrnehmung bedeuten kann. Hier haben wir es natürlich bloss mit der letzteren Bedeutung zu thun, welche auch, wenigstens in der wissenschaftlichen Schulsprache, die gewöhnliche war. Bei Epictet dagegen bedeutet die αἴσθησις, wie wir sehen werden, gewöhnlich eine innere, geistige Wahrnehmung. An der αἴσθησις als Sinneswahrnehmung haben nun aber die Stoiker nicht weniger als sechs verschiedene Bedeutungen unterschieden, nämlich 1. die αἴσθησις als ἕξις, 2. als δύναμις, 3. als ἐνέργεια, 4. als φαντασία καταληπτικὴ καὶ αἰσθητική; ausserdem wurde noch 5. das ἡγεμονικόν selbst, ἀφ᾽ οὗ πᾶσα αἰσθητή (sollte wohl heissen αἰσθητική) βία γίγνεται, sowie 6. das πνεῦμα νοερόν, das sich vom Hegemonikon zu den Organen erstreckt, αἴσθησις genannt (Ps. Gal. hist. phil. 90, Diels 635). Mit diesem Bericht stimmt im wesentlichen überein plac. IV, 8, nur dass in der überlieferten Gestalt des Textes die fünfte und sechste Bedeutung konfundiert erscheint. Nach ἀφ᾽ οὗ sind aber jedenfalls, wie Diels richtig vermutet, etliche Worte ausgefallen, die den Grund angaben, warum das Hegemonikon selbst αἴσθησις genannt werden könne; mit πάλιν wurde dann die sechste Bedeutung der αἴσθησις (wie es statt αἰσθητήρια heissen sollte, Diels prol. 55) eingeführt. Kein nennenswerter Unterschied ist es, wenn es statt φαντασία καταληπτικὴ καὶ αἰσθητική in plac. IV, 8 heisst φαντασία ἡ καταληπτικὴ δι᾽ αἰσθητηρίου γινομένη: in beiden Fällen wird eben die φαντασία καταληπτική näher bezeichnet als eine durch die Sinne erzeugte; nur diese kann natürlich αἴσθησις genannt werden. Bei D. Laert. (52) sind nur vier Bedeutungen der αἴσθησις aufgeführt, von welchen die erste mit Nr. 6, die vierte mit Nr. 3 sich deckt: die zweite — ἡ δι᾽ αὐτῶν d. h. die αἰσθήσεις oder αἰσθητήρια) κατάληψις — ist offenbar im wesentlichen identisch mit Nr. 4 (der aisthetischen φαντασία καταληπτική). Dagegen die dritte Bedeutung der αἴσθησις bei D. Laert., wonach dieselbe auch die Einrichtung der Sinnesorgane bezeichnen kann, scheint sich mit keiner der sechs oben erwähnten zu decken, am ehesten noch mit der αἴσθησις als ἕξις; wenigstens ist es unerfindlich, was die αἰσθητικὴ ἕξις, im Unterschied von der δύναμις, sonst bedeuten soll. Dass zuweilen auch das Sinnesorgan αἴσθησις genannt wurde, sagt Nemesius ausdrücklich (176: καλεῖται δὲ πολλάκις αἴσθησις καὶ τὰ αἰσθητήρια), und es ist seltsam, dass Stein im Texte (II, 133) dies bestreitet, während er es in der Anmerkung (N. 260) doch zuzugeben sich genötigt sieht. Uebrigens findet sich dieser Gebrauch des Wortes αἴσθησις auch sonst, z. B. D. L. 52, wo es in einem und demselben Satz sowohl das Sinnesorgan bedeutet als auch das Pneuma, das sich vom Hegemonikon zu diesem erstreckt (αἴσθησις = τὸ ἀφ᾽ ἡγεμονικοῦ πνεῦμα ἐπὶ τὰς αἰσθήσεις διῆκον). Wenn ebendaselbst gesagt wird, dass unter αἴσθησις zuweilen

auch ἡ περὶ τὰ αἰσθητήρια κατασκευή zu verstehen sei, so ist dies offenbar nur eine Umschreibung des Wortes αἰσθητήριον, welche anzeigen soll, dass das αἰσθητήριον natürlich nicht nach seiner äusseren Gestalt, sondern nach seiner inneren, pneumatischen Einrichtung [1]) αἴσθησις genannt werden könne. Nur in diesem letzteren Sinne können die αἰσθητήρια geradezu als μέρη ψυχῆς bezeichnet werden (Ps. Gal. hist. phil. 102, Diels 638). [2]) — Auch die vier Bedeutungen der αἴσθησις, welche Nemesius (176) im Sinne der Stoa erwähnt, lassen sich auf eine der sechs am Anfang genannten zurückführen: die αἴσθησις als δύναμις ist bei Nemesius näher bezeichnet als δύναμις ψυχῆς ἀντιληπτικὴ τῶν αἰσθητῶν, die διάγνωσις ἀλλοιώσεως oder ἀντίληψις τῶν αἰσθητῶν entspricht der αἴσθησις als ἐνέργεια oder wahrscheinlicher noch der κατάληψις διὰ τῶν αἰσθήσεων (D. L. 52).

Diese ganze Unterscheidung verschiedener Bedeutungen der αἴσθησις ist jedoch von keinem wissenschaftlichen Werte. Insbesondere die αἴσθησις als δύναμις ist eine blosse Abstraktion, in Wahrheit ist sie identisch entweder mit der ἕξις oder mit der ἐνέργεια. Die αἴσθησις als ἕξις oder als αἰσθητήριον (wenn unsere Vermutung richtig ist) ist ebenfalls nur in Gedanken verschieden von dem verbindenden Pneuma, denn sie ist dasselbe Pneuma, nur sozusagen in seinem Endpunkt betrachtet, als in den Organen lokalisiert gedacht. Wenn andererseits das Hegemonikon αἴσθησις genannt wird, so ist eigentlich auch nichts anderes als jenes verbindende Pneuma gemeint, das ja vom Hegemonikon ausgeht, und durch welches das Hegemonikon im Akte der Sinneswahrnehmung thätig ist. Ferner kann man sagen, die αἴσθησις als ἐνέργεια oder als κατάληψις sei eben das Hegemonikon selbst, denn dieses ist das ἐνεργοῦν und καταλαμβάνον. Von wirklicher Bedeutung ist indes die Unterscheidung der αἴσθησις als ἐνέργεια und als κατάληψις. Im letzteren Falle tritt nämlich zu der ersten, rein auffassenden Thätigkeit des Hegemonikon eine weitere und zwar spontane Thätigkeit desselben hinzu, die συγκατάθεσις (Zustimmung), da ja die κατάληψις erst auf Grund der συγκατάθεσις zu stande kommt (Sext. VII, 151 u. ö.). In diesem Sinne konnten denn die Stoiker sagen, jede αἴσθησις sei eine συγκατάθεσις und κατάληψις (ecl. I, 474). Schon Zeno hat die αἴσθησις in diesem höheren Sinne verstanden, wenn er dieselbe zusammengesetzt sein liess aus einer impulsio oblata extrinsecus (d. h. einer φαντασία) und einer assensio (d. h. συγκατάθεσις). Eben dies, nämlich die Aufnahme der συγκατάθεσις in den Begriff der αἴσθησις, war nach Ciceros ausdrücklichem Zeugnis (ac. I, 40) das Neue, was Zeno über die αἴσθησις lehrte; auch im folgenden Kapitel (ac. I, 41) berichtet Cicero, Zeno habe auch die comprehensio facta sensibus (= κατάληψις διὰ τῶν αἰσθήσεων, D. L. 52) sensus genannt. Der Sachverhalt ist hierdurch klargestellt: die αἴσθησις ist in doppeltem Sinn eine Thätigkeit des Hegemonikon, erstens als Akt der einfachen Sinnes-

[1]) Epict. II, 23, 3 πνεῦμα ἐνεκέρασεν (Gott) τοῖς ὀφθαλμοῖς . . . ἰσχυρὸν καὶ φιλότεχνον.

[2]) Auch im Hebräerbrief (5, 14) findet sich das Wort αἰσθητήριον in der Bedeutung „Sinn" (αἴσθησις), jedoch auf das Gebiet der geistigen Wahrnehmung übertragen (τῶν διὰ τὴν ἕξιν τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα ἐχόντων πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ). Die Stelle hat nach Inhalt und Ausdruck ein entschieden stoisches Gepräge.

auffassung, welche, wenn sie durch nichts gehindert war[1]), einen getreuen Abdruck (τύπωσις) des Objektes, d. h. eine φαντασία καταληπτική im Hegemonikon hervorbringt; zweitens als Akt der Zustimmung zu dieser durch die Sinnesauffassung gewirkten kateleptischen Vorstellung. Erst mit der συγκατάθεσις ist die αἴσθησις eigentlich vollendet, eine „Wahrnehmung" im höchsten Sinne. Nun wird es auch begreiflich, warum die αἴσθησις der φαντασία bald vorangeht, bald ihr nachfolgt: als einfache Sinnesauffassung geht sie ihr voran, als συγκατάθεσις oder κατάληψις folgt sie derselben nach. Das eine Wort αἴσθησις fasst also gewissermassen den ganzen Erkenntnisvorgang mit seinen verschiedenen Stufen (αἴσθησις im engeren Sinne, φαντασία καταληπτική δι' αἰσθητηρίου, συγκατάθεσις, κατάληψις) in sich zusammen. Die aisthetische φαντασία καταληπτική (Ps. Gal. 90; plac. IV, 8) ist somit allerdings nicht ganz identisch mit der κατάληψις διὰ τῶν αἰσθήσεων (D. L. 52). Jedoch wenn man bedenkt, dass nach stoischer Ansicht die φαντασία καταληπτική das Hegemonikon zur συγκατάθεσις zwingt (Sext. VII, 257 κατασπῶσα ἡμᾶς εἰς συγκατάθεσιν), so begreift man leicht, dass die συγκατάθεσις in der φαντασία καταληπτική eingeschlossen gedacht, und darum die letztere ganz gleichbedeutend mit κατάληψις gebraucht wurde. Eine Bestätigung dieser Vermutung giebt uns Numenius (Stob. ecl. I, 349), der ganz in Uebereinstimmung mit Cicero (ac. I, 40) sagt, dass die Stoiker die αἴσθησις für etwas aus φαντασία und συγκατάθεσις Zusammengesetztes erklärt haben, und dann fortfährt: αἰσθητικὴ γὰρ φαντασία[2]) συγκατάθεσίς ἐστιν ἡ αἴσθησις τῆς συγκαταθέσεως καθ' ὁρμὴν οὔσης. Hier wird also die kateleptische φαντασία mit der κατάληψις oder συγκατάθεσις geradezu identifiziert, wie denn auch in der That die φαντασία καταληπτική die συγκατάθεσις gewissermassen schon einschliesst. Die Stelle gewährt uns überhaupt einen interessanten Einblick in das Bestreben der Stoiker, die verschiedenen Funktionen der menschlichen Seele auf einen gemeinsamen Grund zurückzuführen und eine psychologische Funktion durch die andere zu erklären, wie denn die φαντασία in einem Atem als συγκατάθεσις und als αἴσθησις, die erstere aber als ὁρμή bezeichnet wird. Wenn daher an anderen Stellen (plac. IV, 21 τὸ ἡγεμονικὸν τὸ ποιοῦν τὰς φαντασίας καὶ τὰς συγκαταθέσεις καὶ αἰσθήσεις καὶ ὁρμάς; Galen 219 τὸ ἡγεμονικὸν τὸ κατάρχον αἰσθήσεώς τε καὶ ὁρμῆς; vergl. Cic. ac. II, 30) die αἴσθησις als besondere Funktion neben der φαντασία und συγκατάθεσις erscheint, so ist unter derselben die αἴσθησις im niedereren Sinne zu verstehen[3]). Dagegen wenn das ἡγεμονικόν selbst αἴσθησις genannt wird (Cic. ac. II, 30 mens, quae est sensuum fons atque ipse sensus; Ps. Gal. 90; plac. IV, 8; Euseb. XV, 20, Diels 471: ἡγεμονικὸν ὃ δὴ ζωή ἐστι καὶ αἴσθησις καὶ ὁρμή), wird an die αἴσθησις im höheren Sinne, wonach sie

[1]) Von den Bedingungen für das Zustandekommen einer kataleptischen Vorstellung kann erst hernach eingehender die Rede sein.

[2]) Unter der αἰσθητικὴ φαντασία ist hier natürlich eine auf normale, ungehinderte Weise entstandene, also eine kataleptische Vorstellung zu verstehen; genauer müsste es heissen, wie Ps. Gal. 90, φαντασία καταληπτικὴ καὶ αἰσθητική.

[3]) Es sei übrigens bemerkt, dass auch die αἴσθησις im höheren Sinne nicht einfach identisch ist mit der συγκατάθεσις, da der Mensch nicht bloss sinnlich kataleptischen, sondern auch logisch kataleptischen, ja auch akataleptischen Vorstellungen seine Zustimmung erteilt.

zugleich συγκατάθεσις und κατάληψις ist, zu denken sein. An letztgenannter Stelle freilich ist wahrscheinlich gar nicht bloss das menschliche ἡγεμονικόν gemeint, wenigstens gilt der betreffende Satz auch für das Hegemonikon der Tierseele. Es ist daher mindestens gewagt, auf diese Stelle das Urteil zu gründen, das Wort αἴσθησις werde manchmal geradezu für die Gesamtheit der Denkprozesse im Gegensatz zu den Empfindungsvorgängen gebraucht (Stein II, 134), abgesehen davon, dass es ein grosser Irrtum ist, unter der ὁρμή die Empfindungsvorgänge zu verstehen. Wie sollte auch die αἴσθησις einen Gegensatz bilden können zu den Empfindungsvorgängen, da sie doch selbst, jedenfalls als sinnliches Gefühl, Empfindung ist! Die ὁρμή repräsentiert vielmehr im wesentlichen die Willensvorgänge, von der sinnlichen Begierde bis zur höchsten Form des geistigen Wollens, bildet also eher einen Gegensatz zur Empfindung als die αἴσθησις [1]). Ja in gewissem Sinne ist die αἴσθησις selbst eine Art ὁρμή: denn nach ecl. I, 474 ist jede αἴσθησις eine συγκατάθεσις, diese aber wird ecl. I, 349 als καθ' ὁρμὴν οὖσα bezeichnet, was einen ganz guten Sinn giebt, da jedes Urteil ein Entschluss (ὁρμή) ist, wie umgekehrt die Stoiker jeden Entschluss auf ein Urteil zurückgeführt haben (ecl. II, 88 alle ὁρμαί sind συγκαταθέσεις). Freilich wird an der Stelle, von der wir ausgingen (ecl. I, 349), die αἰσθητικὴ φαντασία noch gewissermassen über die συγκατάθεσις gesetzt, und diese selbst zu einem Objekt der αἴσθησις gemacht, so dass also die αἴσθησις doch nicht eigentlich dasselbe wäre wie die συγκατάθεσις und auch in dieser höchsten Form ihre ursprüngliche rezeptive Bedeutung („Innewerden", „Empfinden") gegenüber der aktiven συγκατάθεσις (und ὁρμή) behielte.

Nachdem nun der Umfang des Wortes αἴσθησις dargestellt worden ist, fragt es sich, wie der Vorgang der αἴσθησις im engeren Sinne, d. h. der Sinnesauffassung, zu denken ist [2]). Stein hat denselben meines Erachtens viel zu umständlich aufgefasst und dargestellt. Die Sinnesorgane, sagt er (II, 135 etc.), werden durch die Objekte in einen Reizzustand versetzt, worauf das Hegemonikon seine Boten aussendet, die dann durch ihren Anprall gegen die reizverursachenden Objekte einen Abdruck derselben hervorrufen und ihn dem Hegemonikon abliefern. In was soll nun aber dieser Reizzustand bestehen? er muss doch jedenfalls dem Hegemonikon vorher mitgeteilt werden, sonst hätte ja dieses gar keine Veranlassung, seine Boten auszusenden. Wir bekämen also auf diese Weise eine doppelte Affektion der Sinnesorgane sowie des Hegemonikon: zuerst der Reizzustand, dann der Abdruck des Objekts, beides zunächst im Sinnesorgan, hernach im Hegemonikon. Dass nämlich der Abdruck des Objektes zunächst in dem Sinnesorgan erfolgt, muss auch Steins Ansicht gewesen sein, wenn er von einem Abdruck spricht, der dem Hegemonikon übermittelt wird. Es ist dies auch offenbar die Meinung der Stoiker gewesen, wie aus Sext. VII, 293 erhellt, wo es ausdrücklich heisst, dass die αἰσθήσεις (nicht das Hegemonikon) einen Eindruck erhalten (κηροῦ τρόπον τυποῦνται). Auch

[1]) Inwiefern auch Empfindungen durch das Wort ὁρμή bezeichnet werden können, wird später erörtert werden.

[2]) Denn von der αἴσθησις im höheren Sinne (= συγκατάθεσις, κατάληψις) wird erst bei der Besprechung dieser Begriffe eingehender die Rede sein.

die wichtige Stelle bei Epictet (II, 23, 3), der, wie er überhaupt in wissenschaftlichen Fragen sich durchaus an die alten Autoritäten der Schule hält, zweifellos die genuin stoische Lehre wiedergiebt, führt auf diese Auffassung. Hiernach braucht nicht erst vom Hegemonikon aus ein Pneuma in die Pupille zu strömen, sondern ein solches ist im Auge bereits vorhanden. Dieses dringt durch die Luft, deren Tonus dies ermöglicht, mit unfassbarer Geschwindigkeit zu dem Gegenstand und bildet seine Formen ab [1]). Epictet sagt nun allerdings nicht, wo dieser Abdruck des Gegenstandes stattfindet; dem ganzen Zusammenhang nach kann man aber nicht anders annehmen, als dass er im Auge selbst zu stande kommt, denn Epictet will ja an der betreffenden Stelle gerade die wunderbare Einrichtung der Sinnesorgane, das φιλότεχνον des dem Auge beigemischten Pneuma preisen. Dieser erste Abdruck des Gegenstandes im Sinnesorgan selbst ist nun aber offenbar als ein unbewusster, mechanischer zu denken: zur Wahrnehmung wird er erst im Hegemonikon, welchem die ἀλλοίωσις des Sinnesorganes (Nemes. 175) mitgeteilt wird durch das verbindende Pneuma (vergl. plac. IV, 23 τὰ μὲν πάθη ἐν τοῖς πεπονθόσι τόποις, τὴν δὲ αἴσθησιν ἐν τῷ ἡγεμονικῷ). Auch Stein kommt, ohne es zu wollen, auf dieselbe Anschauung hinaus, wenn er sagt, das Hegemonikon leiste den „Eindrücken" der Sinnesobjekte aktiven Widerstand (II, 137). Demnach nimmt auch er an, dass Eindrücke der Sinnesobjekte vorhanden sind, ehe das Hegemonikon sich damit beschäftigt: folglich können sie nirgends anders sein als in dem Sinnesorgan. Ob Stein mit diesen Eindrücken der Sinnesobjekte dasselbe meint, was er zuvor den Reizzustand genannt hatte, ist nicht ganz klar. Sollte es der Fall sein, so befände er sich im Widerspruch mit sich selbst, da er kurz zuvor sagt, dass das Hegemonikon seine Boten zu den reizverursachenden Objekten selbst aussende, welche durch Anprall gegen dieselben einen Abdruck hervorrufen: wie soll denn dann das Hegemonikon den „Eindrücken" der Sinnesobjekte Widerstand leisten, wenn es dieselben doch selbst erst hervorbringt! Will aber Stein diesen Widerspruch nicht zugeben, so muss er einräumen, dass er sich ungenau ausgedrückt hat: denn unter „Eindrücken" der Sinnesobjekte versteht man eben einmal etwas anderes als einen blossen Reizzustand der Sinne, welchen ja Stein ausdrücklich von dem Abdruck der Objekte im Sinnesorgan unterschieden wissen will. In Wahrheit aber ist der Reizzustand, wenn man sich etwas Vernünftiges darunter denken soll, nichts anderes als der Sinneseindruck selbst, da er doch jedenfalls den Objekten, die ihn hervorrufen, konform sein muss: es wäre also schliesslich nur ein Wortstreit, ob man die erste Affektion der Sinnesorgane einen Reizzustand oder einen (mechanischen) Abdruck nennen will.

Die seltsame Erklärung, welche Stein von dem Vorgang der Sinneswahrnehmung gegeben hat, hängt zusammen mit seinem nicht weniger eigentümlichen Bestreben, das Verhalten des Hegemonikon bei der αἴσθησις als ein durchaus aktives darzuthun. Die Uebertreibung, die in dieser Behauptung liegt, verrät sich schon äusserlich durch das zaghafte Schwanken, welches bei aller apodiktischen Kühnheit doch zu-

[1]) ἀναμάσσεται τοὺς τύπους τῶν ὁρωμένων: also auch hier der Vergleich mit dem Abdruck im Wachs!

weilen in der Ausführung Steins sich bemerkbar macht. Bezeichnend dafür ist die unlogische Wendung: „die Wahrnehmung war den Stoikern kein rein passiver, vielmehr ein durchaus aktiver Vorgang“ (II, 135, N. 265). Stellen wie plac. IV, 21 (τὸ ἡγεμονικὸν τὸ ποιοῦν . . . τὰς αἰσθήσεις) darf man nicht als Beweis für die vollständige Aktivität des Hegemonikon anführen; denn mit demselben Recht könnte man aus plac. IV, 12, wo das φανταστόν (d. h. das Objekt, z. B. τὸ λευκόν, überhaupt alles ὅτι ἂν δύνηται κινεῖν τὴν ψυχήν) τὸ ποιοῦν τὴν φαντασίαν genannt wird, folgern, dass das Hegemonikon bei der αἴσθησις — denn von den durch die Sinne entstehenden φαντασίαι ist hier die Rede, vergl. Ps. Gal. 93, Diels 636 — lediglich passiv sich verhalte. Höchst auffallend aber ist es, dass Stein die Worte bei D. L. 52 (καὶ ἡ ἐνέργεια δὲ αἴσθησις καλεῖται) als Beweis gebraucht, wie wenn es hiesse: „ἡ δὲ αἴσθησις ἐνέργεια καλεῖται“. D. Laert. will ja nur sagen, dass mit dem Worte αἴσθησις unter anderem auch die Thätigkeit (nämlich der Sinnesauffassung) bezeichnet werde: man könnte also daraus eher den Schluss ziehen, dass die αἴσθησις auch noch etwas anderes sei als Thätigkeit. Jedenfalls ist aber an der Stelle gar nicht gesagt, wessen Thätigkeit gemeint ist: das ἐνεργοῦν muss nicht gerade das Hegemonikon, es kann auch das Sinnesorgan sein, und die letztere Annahme empfiehlt sich, wie wir sahen, dadurch, dass sonst die αἴσθησις als κατάληψις sich von der αἴσθησις als ἐνέργεια gar nicht unterscheiden würde. Dass sich das Hegemonikon bei der αἴσθησις in hervorragender Weise aktiv verhält, kann nicht bestritten werden, aber ebensowenig, dass es sich zum Teil auch passiv verhält. Aktiv ist das Hegemonikon vor allem insofern, als es in seiner Macht steht, von den Sinnen überhaupt Gebrauch zu machen oder nicht. Dies betont insbesondere auch Epictet, wenn er sagt, dass die προαιρετικὴ δύναμις es sei, was die Augen und Ohren öffne oder schliesse (II, 23, 9). Jedoch schon hier zeigt sich, dass das Hegemonikon nicht durchaus aktiv ist: nähme man auch an, dass ein Mensch im stande wäre, die Augen nie unwillkürlich zu öffnen, so wäre seine Wahrnehmung doch auch bei geschlossenen Augen eine unfreiwillige, da die Stoiker bekanntlich auch die Finsternis für sichtbar erklärten (pl. IV, 15). Nehmen wir aber z. B. den Gehörsinn, so ist klar, dass die προαιρετικὴ δύναμις durchaus nicht im stande ist, bloss dann wahrzunehmen, wann sie will. Sehen wir jedoch davon ab, so ist das Hegemonikon jedenfalls passiv insofern, als es, wenn es einmal die Augen etc. geöffnet hat, hinsichtlich seiner Wahrnehmung fast gänzlich abhängig ist von den zufällig sich darbietenden Aussendingen. Auch dies sagt derselbe Epictet, der doch die Herrschaft des Hegemonikon über die Sinne so energisch betont (II, 7, 11: „wir können den Augen nicht befehlen, sie sollen uns lieber dies oder jenes zeigen, sondern οἷα ἐνδείκνυνται τούτων τὰς φαντασίας δεχόμεθα“). In den meisten Fällen ist also das Hegemonikon auch hinsichtlich des Inhaltes seiner Wahrnehmungen thatsächlich von den Aussendingen abhängig und in diesem Sinne passiv. Auch dann, wenn es behufs genauer, kataleptischer Wahrnehmung durch einen spontanen Akt die Sinne auf einen bestimmten Gegenstand richtet (Cic. ac. II, 30 ut sensus ad res percipiendas intenderet), ist doch in der Regel schon vorher ein wenn auch ungenauer oder unklarer Eindruck auf das Sinnesorgan und das Hegemonikon unwillkürlich erfolgt.

Jedoch im einen wie im anderen Fall ist das Hegemonikon allerdings zugleich auch aktiv, insofern der mechanische Eindruck auf die Sinnesorgane nur dadurch zu einer φαντασία, zu einem Bewusstseinsinhalt wird, dass das Hegemonikon sich mit demselben beschäftigt, seine Aufmerksamkeit auf denselben richtet, ihn unterscheidet (Nemes. 175: διακρίνει τὴν ἀλλοίωσιν ἡ αἴσθησις: hier trifft offenbar der Fall zu, dass mit dem Worte αἴσθησις das Hegemonikon selbst bezeichnet wird). Im höchsten Sinne aktiv ist endlich das Hegemonikon, insofern es der φαντασία αἰσθητική seine Zustimmung erteilt und dieselbe unter seine καταλήψεις aufnimmt. Uebrigens sowohl in der Aufnahme der φαντασία als auch im Akte der συγκατάθεσις und κατάληψις ist das Hegemonikon in gewissem Sinne auch wieder passiv; denn was Sextus sagt (VIII, 408), um die Stoiker ad absurdum zu führen, dass nämlich bei der ἀπόδειξις das Hegemonikon als ἑαυτὸ τυποῦν vorgestellt werden müsste, war in der That die Ansicht der Stoiker. In ihrem Bestreben, die Funktionen der Seele aus einer einheitlichen Kraft herzuleiten, konnten sie nicht anders als das Hegemonikon zugleich als Subjekt und als Objekt fassen. So beruht denn die φαντασία allerdings auf einer Thätigkeit des Hegemonikon, insofern es den Sinneseindruck in sich hereinnimmt (ἀντίληψις τῶν αἰσθητῶν, Nemes. 175); zugleich aber ist die φαντασία auch eine τύπωσις ἐν ἡγεμονικῷ, und dieses letztere ist dabei passiv in doppeltem Sinne, einmal insofern jede Thätigkeit des Hegemonikon als Veränderung desselben zugleich eine πεῖσις ist, sodann insofern es auch in der Art dieser πεῖσις von dem φανταστόν oder αἰσθητόν, d. h. von dem äusseren Objekte abhängig ist. Endlich sogar im Akte der συγκατάθεσις ist das Hegemonikon passiv, insofern die φαντασία καταληπτική die Zustimmung desselben erzwingt. Es ist also ganz unrichtig, wenn Stein, auf Grund von Sextus VII, 227—245 sagt, dass diejenigen Stoiker, welche eine gewisse πεῖσις des Hegemonikon zugaben, dieselbe auf die φαντασία beschränkt, nicht auch auf die αἴσθησις ausgedehnt haben (Stein II, 135, N. 265). Die φαντασία, wenigstens die αἰσθητική, ist ja selbst nur ein Bestandteil der αἴσθησις im umfassenden Sinne: in Wahrheit verhält sich das Hegemonikon in allen Stadien der αἴσθησις, bei der einfachen Sinnesauffassung, bei der φαντασία καταληπτική und bei der συγκατάθεσις oder κατάληψις zugleich aktiv und passiv.

Wichtiger als diese Frage, ob das Hegemonikon bei der αἴσθησις aktiv oder passiv sich verhalte, ist die im eigentlichsten Sinne erkenntnistheoretische Frage, ob die Sinneswahrnehmung zuverlässig, d. h. der Wirklichkeit entsprechend ist oder nicht. Zwar darüber, dass die Stoiker das Zeugnis der Sinne prinzipiell für richtig und wahrheitsgetreu gehalten haben, kann kein Zweifel bestehen. Dies würde, auch wenn es uns nicht ausdrücklich überliefert wäre [1]), schon daraus hervorgehen, dass die Stoiker „Dogmatiker“ waren und sein wollten, wie sie denn als die entschiedensten Vertreter des Dogmatismus von den Skeptikern am schärfsten bekämpft wurden. Wenn wir ferner bedenken,

[1]) Cic. ac. I, 42 sensibus (Zeno) fidem tribuebat ... comprehensio facta sensibus et vera illi et fidelis videbatur; ac. II, 19: quorum (sensuum) ita clara judicia et certa sunt ...; leg. I, 47 sensus certos putamus; Sen. ep. 95, 61; Plut. comm. not. 1; plac. IV, 9; Sext. VII, 260 (siehe Stein II, 143, N. 277, wo übrigens die Bemerkung Ciceros in fin. IV, 9 über Chrysipp und Zeno fälschlich auf die hier vorliegende Frage bezogen wird).

dass Chrysipp die αἴσθησις als Kriterium der Wahrheit betrachtete (D. L. 54), so ist diese Thatsache allein schon ein ausreichender Beweis dafür, dass in der Stoa die Sinne als zuverlässige Zeugen der Wirklichkeit galten. Es ist daher sonderbar, dass Stein überhaupt die Frage aufwerfen mag (II, 151), ob die Stoiker das „Ding an sich" von seiner Erscheinungsform unterschieden haben. Mehr als sonderbar aber ist es, wenn er auf Grund von Epict. II, 19, 2 dem Kleanthes eine Ahnung dieses Kantischen Problems zuschreibt. Kleanthes soll nämlich „seine leisen Zweifel darüber geäussert haben, ob sich die Weltvorgänge in Wahrheit notwendig so abspielen, wie sie uns erscheinen". Es mag dahingestellt bleiben, ob diese Worte einen klaren Sinn geben oder nicht, jedenfalls beruhen sie auf einer gänzlich falschen Uebersetzung der besagten Stelle. Das Problem, welches Epictet dort erwähnt, ist gar kein erkenntnistheoretisches, sondern ein logisches Problem: es betrifft den Begriff der Möglichkeit und Notwendigkeit. Der Satz des Kleanthes, um den es sich hier speziell handelt, lautet: οὐ πᾶν παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖόν ἐστι, das heisst „nicht jedes vergangene Wirkliche ist notwendig (anders ausgedrückt: es giebt Dinge, die zwar wirklich geschehen sind, aber auch hätten nicht geschehen können). Stein aber hat, freilich nicht ohne Vorgänger, diesen Satz in ebenso sinnloser, als grammatikalisch unmöglicher Weise übersetzt; „nicht alles Vergangene ist notwendig wahr" (resp. „wirklich").

Dass Epictet hinsichtlich des Dogmatismus, also auch des Glaubens an die Zuverlässigkeit der Sinne mit seiner Schule vollständig übereinstimmt, zeigt ein auch nur oberflächlicher Blick in seine Dissertationen. Ist ja eines seiner liebsten resp. häufigsten Themata die Bekämpfung der Skeptiker, welche in der Theorie die Sinne (d. h. ihre Zuverlässigkeit und Brauchbarkeit) aufheben, während sie doch, nach Epictets Ansicht, durch die Praxis wider ihren Willen ein beständiges Zeugnis von ihrer Zuverlässigkeit ablegen. Ein heiliger Zorn ergreift unseren frommen, optimistischen Dogmatiker, so oft er auf diese ἀναισχυντία der „unglückseligen Akademiker" zu reden kommt (I, 5; I, 27, 19; II, 20, 20 etc. u. ö.). Wenn er begeistert die wunderbare Einrichtung des Menschen preist, dass er sowohl αἰσθητικῶς von unzähligen Dingen bewegt werden kann, als auch διανοητικῶς, und dass er die τύποι so vieler und mannigfaltiger Gegenstände in seiner Seele zu bewahren vermag (I, 14, 7 etc.), so erkennt man ohne weiteres, dass er die Sinneswahrnehmungen für getreue Abdrücke der objektiven Wirklichkeit gehalten hat (vergl. II, 7, 11) [1]. In launiger Weise führt Epictet die Behauptung, dass die Sinne uns betrügen, ad absurdum in der Stelle II, 20, 30, wo er freilich auch zugleich deutlich zeigt,

[1]) Diese Stelle, welche auch Stein anführt (II, 143, N. 277), ist übrigens für sich allein nicht beweisend: Epictet sagt hier nicht, dass die Sinne uns die Dinge „in ihrer wahren Gestalt" zeigen, sondern nur dass unsere Seele hinsichtlich der Art ihrer Affektionen (oder φαντασίαι) von den Aussendingen abhängig ist, dass also der Mensch, wenn er das Auge öffnet, nicht darüber verfügen kann, ob sein Auge resp. die Seele durch dasselbe λευκαντικῶς oder μελαντικῶς bewegt wird. Dies haben aber auch die Skeptiker nicht bestritten: was sie leugneten, war nur das, dass man behaupten könne, der affizierende Gegenstand sei in Wirklichkeit so, wie er uns erscheint.

dass er von der eigentlichen Bedeutung der Skepsis keine Ahnung hatte (Zeller III, 1, 742). Immerhin hält er es für eine notwendige und unerlässliche Aufgabe, die Skepsis auch wissenschaftlich zu widerlegen, obwohl er seine persönliche Unfähigkeit dazu ehrlich bekennt und in der Hauptsache den gesunden Menschenverstand für hinreichend hält zur Verteidigung der συνήθεια (consuetudo, Cic. ac. II, 87).

Wenn nun aber auch die Stoiker die Sinneswahrnehmung im Prinzip für zuverlässig hielten, so waren sie doch durchaus nicht der Meinung, dass uns die Sinne in allen Fällen ein getreues, richtiges Bild der Dinge liefern. Derselbe Lucullus, der in echt stoischem Geiste die Zuverlässigkeit der Sinne preist (Cic. ac. II, 19), verwahrt sich zugleich energisch gegen die Identifizierung des stoischen Dogmatismus mit dem Sensualismus des Epikur: nur dann ist in den Sinnen vollkommene Wahrheit, wenn sie gesund und kräftig sind, und alles, was einer richtigen Sinnesauffassung im Wege steht, beseitigt wird. Treffen diese Bedingungen zu, so bekommt man ein deutliches und „treffendes" Bild des wahrgenommenen Gegenstandes, eine φαντασία τρανὴς καὶ πληκτική (Sext. VII, 258), kurz gesagt eine φαντασία καταληπτική [1]). Schon Zeno hat nicht allen durch die Sinne erhaltenen φαντασίαι Glauben beigemessen, sondern nur denen, welche die wahrgenommenen Dinge in besonderer, d. h. vollkommener Weise deklarieren oder ausprägen (quae propriam quandam haberent declarationem earum rerum quae viderentur; Cic. ac. I, 41). Ebenso sagt Galen (256), ohne Zweifel im Sinne Chrysipps, dass das deutlich Wahrgenommene, aber auch nur dieses, glaubwürdig sei (πιστὰ γὰρ ἐξ αὐτῶν πάντα τὰ πρὸς αἴσθησιν ἐναργῆ). Auch Epictet, wenn er von der Zuverlässigkeit der Sinneswahrnehmung spricht, hat nur die ἐναργῶς φαινόμενα im Auge (IV, 1, 136): also hat auch er die Möglichkeit zugegeben, dass die Sinne uns ein undeutliches und unzuverlässiges Bild liefern können. Ja die Stoiker haben sogar geradezu erklärt, dass vieles ganz anders sich verhalte, als es den Sinnen erscheine (Cic. ac. II, 101; vergl. ac. II, 19: non is sum, qui, quidquid videtur, tale dicam esse quale videatur).

Die stereotypen Beispiele für diese Sinnestäuschungen sind: das Ruder, das im Wasser gebrochen erscheint, und der Hals der Taube, der bald diese bald jene Farbe zeigt (ac. II, 19; Sextus I, 119 etc.). Stein hat nun den Versuch gemacht, die Thatsache, dass die Stoiker gewisse Sinnestäuschungen zugegeben haben, mit dem „Sensualismus" der Stoa in Einklang zu bringen. Dieser Versuch ist schon deshalb verfehlt, weil die Stoiker gar keine eigentlichen Sensualisten waren. Die Behauptung Steins „an sich, sagt die Stoa, ist jede Wahrnehmung wahr" (II, 143), ist in dem Sinne, in welchem er sie ausspricht, unrichtig. Auf plac. IV, 9 (οἱ Στωικοὶ τὰς μὲν αἰσθήσεις ἀληθεῖς τῶν δὲ φαντασιῶν τὰς μὲν ἀληθεῖς, τὰς δὲ ψευδεῖς) darf man sich nicht berufen: denn die αἴσθησις ist hier offenbar in jenem höheren Sinne zu verstehen, in welchem sie eine κατάληψις ist. Diese αἴσθησις ist natürlich immer wahr, weil ihr eine φαντασία καταληπτική zu Grunde liegt. Aber eben diese αἴσθησις im höheren Sinne findet nicht immer statt, wenn nur die Sinne überhaupt fungieren: eine wirkliche, d. h. kataleptische αἴσθησις kommt

[1]) Ausführlicher wird dieser Begriff erst in dem Abschnitt über die φαντασία erörtert werden.

nur dann zu stande, wenn die Sinne normal fungieren können. Im anderen Fall liefern uns die Sinne in der That undeutliche oder falsche Bilder: nicht der Verstand ist daran schuld, wenn das im Wasser befindliche Ruder uns gebrochen erscheint, sondern der Gesichtssinn, beziehungsweise der Umstand, dass der Gesichtssinn durch das Wasser in seiner normalen Thätigkeit gehindert ist. Der Verstand ist es ja vielmehr, dem das Ruder trotz der gehinderten αἴσθησις nicht als gebrochen erscheint, wenn er nämlich in naturgemässer Verfassung sich befindet (Sextus VII, 424). Woher sollte denn also die falsche φαντασία stammen, wenn nicht aus den Sinnen? Die συγκατάθεσις, welche dieser falschen φαντασία erteilt wird, stammt allerdings aus der διάνοια, aber die φαντασία selbst ist eine unwillkürliche, sie ist hervorgebracht durch die Sinne, beziehungsweise durch die Umstände, welche deren naturgemässe Aktion hindern. Deutlich werden bei Cicero (ac. I, 40 etc.) auch diejenigen visa (φαντασίαι), welche nach Zeno nicht glaubwürdig sind, als accepta sensibus bezeichnet[1]). Den besten Beweis aber dafür, dass die bei der sogenannten Sinnestäuschung stattfindenden falschen φαντασίαι nicht aus der διάνοια, sondern aus den Sinnen stammen, liefern die Worte bei Cicero ac. II, 101: Stoici multa falsa esse dicunt longeque aliter se habere ac sensibus videantur. Wie man angesichts dieser Zeugnisse in Abrede ziehen kann, dass die Sinne selbst nach stoischer Ansicht zuweilen ein falsches Bild geben, ist unbegreiflich. Stein glaubt den Knoten gelöst zu haben, wenn er sagt: „die Sinne als solche täuschen uns nicht; wenn wir einer Sinnestäuschung unterliegen, so ist es nicht der Sinn, der uns getäuscht hat . . . sondern unser Urteil allein hat uns getäuscht, weil wir das von den Sinnen gelieferte Bild für Wahrheit gehalten haben, was es nach reiflicher Ueberlegung nicht ist“ (II, 144)[2]). Hier giebt also Stein in offenem Widerspruch mit der vorhin citierten Behauptung („an sich ist jede Wahrnehmung wahr“) unverhohlen zu, dass die Sinne ein falsches Bild liefern können: dann sind es aber auch die Sinne, welche uns täuschen.

In einem anderen Sinne freilich muss man dem Satz, dass die Sinne uns nicht täuschen, unbedingt beistimmen, nämlich in dem Sinne, dass sie keinen Irrtum in uns erzeugen: wenn wir das falsche Bild für Wahrheit halten, also demselben unsere Zustimmung erteilen, so ist allerdings, wie oben schon bemerkt wurde, die διάνοια an der Täuschung schuldig; wenn wir einer Sinnestäuschung „unterliegen“, d. h. uns von dem falschen Schein zur συγκατάθεσις bewegen lassen, so liegt das nicht an den Sinnen, sondern an dem Verstand. Eben daran leidet die Dar-

[1]) Es wird kaum nötig sein zu bemerken, dass hier nur von denjenigen φαντασίαι die Rede ist, welche etwas sinnlich Wahrnehmbares zum Gegenstand haben. Wie wir später sehen werden, haben die Stoiker auch φαντασίαι gekannt, welche rein aus der διάνοια stammen und natürlich ebenso wie die sinnlichen wahr oder falsch sein können. — Da hier der Ausdruck „sinnliche φαντασίαι“ gebraucht ist, so sei darauf aufmerksam gemacht, dass die Stoiker unter einer αἰσθητικὴ φαντασία stets eine wahre (kataleptische) sinnliche Vorstellung verstanden, d. h. eine solche, die auf normaler αἴσθησις beruht.

[2]) Das Bild von den Landjägern und dem Richter, das Stein gebraucht, ist nicht eben glücklich; ebenso das von der Hypothese, denn das Wesen der Hypothese besteht eben darin, dass sie auch falsch sein kann: dies will aber gerade Stein von dem, was die Sinne melden, durchaus nicht zugeben.

stellung Steins, dass er diese durch die stoische Erkenntnislehre notwendig geforderte Unterscheidung zwischen der einfachen Sinnestäuschung (sensibus falsa videri) und dem durch sie möglicherweise erzeugten Irrtum (ψεύδει συγκατατίθεσθαι) offenbar nicht gemacht hat. Die Stoiker konnten also Sinnestäuschungen zugeben, ohne von ihrem Dogmatismus auch nur im geringsten abzuweichen: das falsche Bild, das durch die Sinne entsteht, geht das Innerste der Seele, das Hegemonikon zunächst gar nichts an, sondern erst wenn es urteilend Stellung zu ihm nimmt. Kann das Hegemonikon weder die Wahrheit, noch die Unwahrheit der φαντασία mit Sicherheit erkennen, so wird es sich des Urteils enthalten. Dies ist die stoische Lehre von der ἐποχή, welche von der skeptischen ἐποχή ebensoweit entfernt ist, wie der Dogmatismus überhaupt vom Skeptizismus. Auf diese Weise können demnach niemals die Sinne von sich aus ein Anlass zum Irrtum, also zu naturwidrigem Verhalten des Hegemonikon werden: die Vernunft ist es, welche auch die Sinne beherrscht und gewissermassen korrigiert, d. h. darüber entscheidet, ob dieselben zu normaler Auffassung befähigt waren oder nicht. Uebrigens, um Missverständnisse zu vermeiden, sei nochmals betont, dass auch die falschen Bilder, welche uns die Sinne darbieten, nicht etwa in einer natürlichen Unzulänglichkeit derselben, sondern in gewissen äusseren oder ausserordentlichen Umständen ihren Grund haben, welche die Sinne in ihrer Thätigkeit hindern, welche aber eben auch von der Vernunft als Hemmnisse der Sinnesauffassung erkannt werden können.

Dieser Hemmungen der Sinnesauffassung giebt es nun mancherlei: bei Cicero (ac. II, 19) werden dieselben anschaulich beschrieben (itaque et l u m e n mutari saepe volumus et s i t u s earum rerum, quas intuemur, et i n t e r v a l l a aut contrahimus aut diducimus multaque facimus, usque eo, dum aspectus ipse fidem faciat sui judicii; vergl. Sextus I, 118: die Dinge erscheinen uns verschieden, je nach den θέσεις, διαστήματα τόποι). Die Beispiele vom gebrochenen Ruder etc. stammen natürlich aus der skeptischen Schule und wurden von derselben gebraucht, um die Ansicht der Stoiker, überhaupt der Dogmatiker, dass die Dinge in ihrem wahren Wesen erkannt werden können, zu widerlegen. Die Stoiker aber eigneten sich dieselben ruhig an, ohne ihren Glauben an die Möglichkeit einer adäquaten Erkenntnis des Wirklichen aufzugeben. Der Stoiker sagt: das ins Wasser eingetauchte Ruder erscheint dem Auge allerdings als gebrochen, aber das Wasser ist nicht der richtige Ort für die normale Thätigkeit der ὅρασις. Der Skeptiker aber sagt: wenn das Ruder im Wasser uns anders erscheint als ausserhalb desselben, so können wir überhaupt niemals sagen, wie es ist, ob krumm oder gerade. Das impedimentum oder ἔνστημα für die Sinnesauffassung (nach stoischer Ansicht) bildet also in diesem Beispiel der τόπος. Dagegen in dem Beispiel von dem Hals der Taube bildet das ἔνστημα die θέσις (Sext. I, 120: die Hälse der Tauben erscheinen verschieden in der Farbe παρὰ τὰς διαφόρους ἐπικλίσεις). Da nun Sextus hier das ἔνστημα des τόπος und der θέσις so bestimmt unterscheidet, so liegt die Vermutung nahe, dass die beiden Erfordernisse für das Zustandekommen einer φαντασία αἰσθητική (vergl. die letzte Anmerkung), welche die Stoiker unter anderen aufgestellt haben (Sextus VII, 424), nämlich der τόπος und das πῶς, sich auf diese Sinnestäuschungen beziehen. Fünf Bedingungen der φαντασία αἰσθητική werden dort aufgezählt: die zwei ersten sind selbst-

verständlich und daher ohne Bedeutung, dass nämlich ein αἰσθητόν und ein αἰσθητήριον vorhanden sein müsse. Unter dem τόπος kann man nun aber nichts anderes verstehen, als dass das αἰσθητόν in einem bestimmten (seine Beschaffenheit richtig erscheinen lassenden) Raume, nicht dass es überhaupt in einem Raume sein müsse; denn dies wäre doch eine zu selbstverständliche Bedingung, die überdies in der ersten schon inbegriffen wäre, da jedes αἰσθητόν natürlich in einem Raum sich befindet. Unter dem πῶς wäre dann entsprechend zu verstehen die Relation, in welcher sich der Wahrnehmende zu dem wahrzunehmenden Gegenstand befinden muss, z. B. dass er aus einer gewissen Entfernung (welche nicht zu gross und nicht zu klein sein darf), in einer gewissen Richtung, unter einem gewissen Winkel, bei einer gewissen Beleuchtung etc. den Gegenstand betrachten muss, kurz das was Sextus mit dem Wort θέσις und διάστημα bezeichnet, überhaupt alle ἐνστήματα, welche nicht unter die Kategorie des τόπος fallen. Als fünfte Bedingung sodann bezeichnet Sextus die διάνοια, genauer die διάνοια κατὰ φύσιν ἔχουσα. Geistig Gestörte können, auch wenn alle anderen Bedingungen zutreffen, wohl wahre, aber keine kataleptischen Vorstellungen haben (Sextus VII, 247). Naturwidrig ist die διάνοια aber nicht bloss bei den φρενιτίζοντες oder μελαγχολῶντες, sondern auch bei denen, welche im Augenblick der Wahrnehmung von einem falschen Vorurteil erfüllt sind, welches die Vorstellung nicht kataleptisch werden lässt. Die geläufigen Beispiele hierfür sind die von Admet und Menelaus, die zwar eine völlig klare φαντασία der Alcestis, beziehungsweise der Helena hatten, aber doch keine wahrhaft kataleptische, weil sie von dem Vorurteil befangen waren, dass die Person, die sie vor sich sahen, unter keinen Umständen die Alcestis, beziehungsweise die Helena sein könne [1]).

Mit dem Ausdruck ἐνστήματα scheinen die Stoiker speziell die Hemmungen des τόπος und des πῶς gemeint zu haben: im weiteren Sinn ist aber natürlich auch die διάνοια παρὰ φύσιν ἔχουσα ein ἔνστημα für die normale Sinnesauffassung; ebenso die physische Schwäche der Sinne, wenn gleich Cicero diese Mängel von den eigentlichen impedimenta unterscheidet (ac. II, 19). Es könnte nun auffallen, dass unter den fünf Bedingungen der φαντασία αἰσθητική bei Sextus (VII, 424) die Gesundheit der Sinne nicht namhaft gemacht wird. Man kann jedoch dieselbe ganz gut in der zweiten Bedingung mitenthalten denken; denn wie Sextus als fünfte Bedingung zuerst einfach die διάνοια anführt und dieselbe hernach näher bezeichnet als διάνοια κατὰ φύσιν ἔχουσα, so kann er auch das αἰσθητήριον als ein ποιόν, d. h. als normales gemeint haben.

Die Gesundheit und Kraft der Sinne ist also jedenfalls nur eines der verschiedenen Erfordernisse einer wahrheitsgetreuen αἴσθησις. Es ist daher eine arge Entstellung der stoischen Lehre, wenn Stein sagt, der Weise irre nicht, weil er sich nur durch gesunde und kräftige Sinne leiten lasse (II, 148). Erstens ist der Besitz gesunder, kräftiger Sinne noch lange nicht hinreichend zur Irrtumslosigkeit, auch nur im Gebiet der Sinneswahrnehmung: die meisten Menschen haben

[1]) Sextus I, 226 etc. „da er wusste, dass sie gestorben war, περιεσπᾶτο αὐτοῦ ἡ διάνοια ἀπὸ τῆς συγκαταθέσεως“. Man sieht aus dieser Stelle zugleich, dass die φαντασία ἀπερίσπαστος der jüngeren Akademie wesentlich dasselbe ist wie die φαντασία καταληπτική der Stoiker, nur dass diese derselben objektive Wahrheit, die Akademiker aber bloss höchste Wahrscheinlichkeit beimassen.

gesunde Sinne und sind doch Thoren, nicht bloss weil sie falsche Anschauungen über die Dinge haben, sondern auch weil sie oft die Dinge selbst nicht recht wahrnehmen infolge der Nichtberücksichtigung der ἐνστήματα oder infolge einer διάνοια παρὰ φύσιν ἔχουσα [1]). Sodann aber kann nach stoischer Ansicht ein Weiser auch zufällig schwache Sinne haben: denn die εὐαισθησία ist gar kein ἀγαθόν, also für den Weisen nicht unentbehrlich, sondern nur ein προηγμένον περὶ σῶμα (Stob. ecl. II, 81), wie die Gesundheit des Leibes, die doch der Weise auch nicht notwendig haben muss (wohl aber der κυνικός nach Epictet) [2]). Es wäre auch der reinste Hohn auf die Lehre von der Autarkie des Logos und der Tugend, wenn die Stoiker wirklich die Weisheit von dem Besitz gesunder Sinne abhängig gemacht hätten. In den meisten Fällen wird freilich der Weise, wie jeder andere Mensch, gesunder Sinne sich erfreuen; wenn er sie aber nicht hat, so wird er seine Weisheit eben, was die Sinneswahrnehmung betrifft, vorzugsweise durch ἐποχή bekunden und auf diese Weise ebenso sicher vor Irrtum bewahrt bleiben, wie wenn er gesunde Sinne hätte. Hiernach ist denn auch das stoische Paradoxon zu beurteilen, dass der Weise niemals sich versehe oder verhöre oder überhaupt durch seine Sinne täuschen lasse (Stob. ecl. II, 112 οὐ παρορᾶν οὐδὲ παρακούειν τὸν σοφὸν οὐδὲ τὸ συνόλον παραπαίειν κατά τι τῶν αἰσθητηρίων). Aus dem ganzen Zusammenhang der Stelle geht deutlich hervor, dass die Begriffe παρορᾶν etc. im prägnanten Sinn zu verstehen sind, d. h. insofern sie eine ψευδῆς συγκατάθεσις oder eine ἀπάτη enthalten. Wenn es also heisst, der Weise versehe sich nie, so ist damit nicht gemeint, dass ihm sein Gesichtssinn stets richtige Bilder liefere, sondern nur, dass er nie behaupte, etwas gesehen zu haben, wenn er nicht eine kataleptische Vorstellung des Gegenstandes gehabt hat. Deshalb also, weil er nur kataleptischen Vorstellungen zustimmt, muss er niemals sich korrigieren oder etwas zurücknehmen; denn er hat die unkataleptische Vorstellung ja gar nicht eingelassen, d. h. bei sich selbst für wahr erklärt, geschweige denn anderen gegenüber als wahr bezeichnet. Aus dieser Stelle geht also allerdings hervor, dass nach der Stoa der Irrtum nicht in der Wahrnehmung, sondern im Urteil liegt (Stein II, 148 N. 288); aber ebenso gewiss ersieht man daraus, dass die Irrtumslosigkeit des Weisen nicht auf der Gesundheit und Kraft seiner Sinne beruht — er kann vielmehr auch bei schwachen Sinnen irrtumslos sein — [3]), sondern auf dem λόγος,

[1]) Im weiteren, moralischen Sinn ist natürlich die διάνοια aller Menschen, mit Ausnahme der Weisen, eine nicht naturgemässe. Jedoch in unserem Zusammenhang sind unter diesem Ausdruck gewisse besondere Abnormitäten der διάνοια zu verstehen.

[2]) Etwas ganz anderes als unter der εὐαισθησία, welche nur ein äusserlicher, zufälliger Vorzug ist, haben wir zu verstehen unter der φρονίμη αἴσθησις, welche die Stoiker mit Recht ein ἀγαθόν genannt haben (ecl. II, 69). Denn sie besteht darin, dass der Mensch, auf Grund philosophischer Bildung, seine Sinne durchaus vernünftig gebraucht, d. h. nur solchen durch die Sinne erhaltenen Vorstellungen zustimmt, welche kataleptisch sind.

[3]) Die Stoiker haben ja sogar gelehrt, dass die Tugend oder die Weisheit auch durch Geistesstörung nicht beeinträchtigt oder unterbrochen werde. Das eigentliche Wort für diese physische Geistesstörung, welche nach stoischer Ansicht das innerste Wesen des Menschen nicht berührt, ist μελαγχολία (das Cicero durch furor wiedergiebt, Tusc. III, 11), während die Stoiker mit μανία die selbstverschuldete, allen φαῦλοι eigene Naturwidrigkeit der διάνοια bezeichneten. Chrysipp zwar erklärte die Tugend für verlierbar durch μέθη und μελαγχολία (D. L. 127). Epictet

wie denn alle diese Beispiele (dass der Weise sich nicht übertölpeln lasse, verzähle, versehe oder verhöre etc.) nur den Satz beweisen sollen, dass der Weise allein ἐπιστήμη besitze, zu deren Wesen es gehört, ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου zu sein [1]).

Ob die auch von Stein vertretene Ansicht richtig ist, dass die Erkenntnistheorie der Stoa von Hause aus entschieden sensualistisch sei (Stein II, 140 etc.), kann man in der Hauptsache schon aus dem Bisherigen ersehen: in bestimmter und eingehender Weise aber wird diese Frage erst erörtert werden anlässlich der Besprechung der übrigen erkenntnistheoretischen Begriffe der Stoa, insbesondere der πρόληψις. Hier sei nur, um seine Art der Beweisführung zu kennzeichnen, darauf hingewiesen, dass Stein (II, 140) die Stelle D. L. 54, wonach Chrysipp zwei Kriterien gelehrt hat, αἴσθησις und πρόληψις, in einem Atem als Beweis für die ursprüngliche Prävalenz des Sensualismus sowie für die spätere Alterierung desselben durch die Einschiebung der πρόληψις verwendet.

Unrichtig hat Stein auch die ἐντὸς ἁφή der Stoiker erklärt als „innere Berührung, durch welche wir uns unseres eigenen Denkens bewusst werden“ (II, 153, N. 304). Dies hätten die Stoiker sicherlich nicht mit ἐντὸς ἁφή, sondern mit συναίσθησις, συνείδησις oder παρακολούθησις bezeichnet. Wenn es heisst, dass wir mit der ἐντὸς ἁφή unserer selbst (fühlend) wahrnehmen (καθ' ἣν καὶ ἡμῶν αὐτῶν ἀντιλαμβανόμεθα, ecl. I, 50, Diels 395), so ist unter dem „Selbst“ nicht das geistige Wesen und Leben, sondern lediglich das körperliche Befinden zu verstehen. Schon der Ausdruck ἁφή deutet ja darauf hin, dass ein sinnliches Gefühl, eine sinnliche Wahrnehmung gemeint ist. Schlagend bewiesen aber wird dies durch Cicero, welcher die ἐντὸς ἁφή als Lust- und Schmerzgefühl beschreibt (ac. II, 20: quid de tactu, et eo quidem, quem philosophi — natürlich die Stoiker — interiorem vocant, aut doloris aut voluptatis). Hiernach bedeutet die ἐντὸς ἁφή nicht einmal (jedenfalls nicht ausschliesslich) das körperliche Allgemeingefühl, d. h. das allgemeine Gefühl der Lust oder Unlust im Gegensatz zu bestimmten Lust- und Schmerzempfindungen, sondern das Lust- und Schmerzgefühl überhaupt, mag nun die Ursache desselben ein innerlicher körperlicher

dagegen stellt sich augenscheinlich auf den strengeren Standpunkt des Kleanthes (mit dem er überhaupt im Charakter sowie in der ganzen Richtung seines Philosophierens die grösste Aehnlichkeit hat), indem er für die höchste Stufe der Vollkommenheit das erklärt, dass man auch ἐν οἰνώσει und μελαγχολίᾳ unerschütterlich, d. h. irrtumslos bleibe und jede ἀνεξέταστος φαντασία fernhalte (II, 17, 33; III, 2, 5; I, 18, 23). Dass dem Weisen im Zustand der Geistesstörung auch φαντασίαι ἀλλόκοτοι kommen (D. L. 118), haben übrigens gewiss auch Kleanthes und Epictet zugegeben: letzterer hat ja sogar erklärt, dass auch der geistig gesunde Weise gewissen φαντάσίαι τραχεῖαι oder ταρακτικαί wider Willen unterworfen sei (II, 16, 20; III, 24, 108; frag. 180). Aber Epictet wie Kleanthes haben dem Weisen die Fähigkeit zugeschrieben, auch ἐν μελαγχολίᾳ sich der Zustimmung zu solchen φαντασίαι ἀλλόκοτοι zu erwehren.

[1]) Wir werden auf den Ausdruck später zurückkommen. So viel ersieht man aus demselben aber jedenfalls, wie man nun auch das ὑπὸ λόγου fassen mag, dass die ἐπιστήμη des Weisen nicht auf dem Besitz gesunder Sinne, sondern auf dem Besitz des ὑγιὴς λόγος ruht. Der Umfang seiner ἐπιστήμη wird natürlich ein grösserer sein, wenn er gesunde Sinne hat und also durch dieselben Erkenntnisse (καταλήψεις) gewinnen kann. Aber die stoische ἐπιστήμη ist hinsichtlich ihres Wertes von dem Umfang ganz unabhängig: sie ist kein objektiver Besitz, sondern ein subjektives Verhalten, eine ἕξις ἐν φαντασιῶν προςδέξει ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου (D. L. 47).

Vorgang oder ein den Körper berührendes äusseres Objekt sein [1]. Auch im letzteren Fall ist nämlich die sinnliche Empfindung in Wahrheit eine ἐντὸς ἁφή, keine ἁφή überhaupt, weil es sich dabei nicht um die Wahrnehmung des einwirkenden Objekts als solchen, sondern um die Wahrnehmung der durch dasselbe bewirkten Veränderung des eigenen (körperlichen) Zustandes, also insofern um eine ἀντίληψις ἑαυτοῦ handelt. Darauf, dass in der betreffenden Stelle diese ἐντὸς ἁφή mit der aristotelischen κοινὴ αἴσθησις identifiziert wird, darf man kein Gewicht legen; denn dies ist nichts anderes als eine gedankenlose Anknüpfung eines unverständigen Doxographen. Man darf nur nachsehen, wie derselbe die κοινὴ αἴσθησις des Aristoteles beschrieben hat, um sich sofort zu überzeugen, dass die ἐντὸς ἁφή der Stoiker etwas ganz anderes war. Aber selbst wenn sie mit jener identisch wäre, so dürfte man sie doch nicht als Wahrnehmung des eigenen Denkens bezeichnen, da die κοινὴ αἴσθησις des Aristoteles zwar nicht als rein sinnliches, aber auch nicht als rein geistiges Gefühl, sondern als ein Mittelding zwischen dem λογικόν und ἄλογον beschrieben wird. — Mit der ἐντὸς ἁφή hat nichts zu thun die κοινὴ ἀκοή, von der Epictet III, 6, 8 redet. Aus dem λέγοιτ' ἄν erhellt, dass Epictet diesen Ausdruck und Begriff selbst erfunden hat, und zwar zum Zwecke der Veranschaulichung des Begriffs κοινὸς νοῦς. Er versteht unter der κοινὴ ἀκοή das allgemeine Gehör, das nur die φωναί unterscheidet, im Gegensatz zu der τεχνικὴ ἀκοή, welche auch die φθόγγοι unterscheidet. Wenn aber auch der Ausdruck κοινὴ ἀκοή speziell von Epictet gebildet ist, so wissen wir doch aus Cic. ac. II, 20, dass der Begriff der τεχνικὴ αἴσθησις in der Stoa lange vor Epictet eingebürgert war.

Zum Schluss soll nun noch der Sprachgebrauch Epictets hinsichtlich der Worte αἴσθησις und συναίσθησις sowie der entsprechenden Verba zusammengestellt werden. Das Wort αἴσθησις kommt bei Epictet im ganzen nur 15mal vor. Meistens, nämlich 8mal, steht es in der Bedeutung „Sinn“ oder „Sinnesvermögen“. So erwähnt er die αἴσθησις als das eine Stück der geistigen Ausstattung des Menschen neben der πρόληψις (III, 5, 8; III, 13, 13; IV, 10, 15), neben dem λόγος (IV, 1, 104) oder (II, 22, 5) dem Vermögen die φαντασίαι zu unterscheiden (dies ist aber eben der λόγος oder die διάνοια). Die Akademiker schilt er undankbare Verächter dieser hohen Gottesgabe, da sie durch ihre Lehre den Nutzen derselben bestreiten, die Sinne als trügerisch hinstellen (II, 20, 30), ja geradezu aufheben (I, 27, 19), was ihnen freilich in praxi doch nicht gelinge (II, 20, 20). Einmal bedeutet αἴσθησις die Thätigkeit oder den Vorgang der Sinneswahrnehmung (I, 27, 17) [2]. Jedoch Epictet bezeichnet mit dem Worte αἴσθησις nicht bloss die Sinneswahrnehmung, sondern auch die geistige Wahrnehmung innerer Zustände (I, 26, 15 τοῦ ἰδίου ἡγεμονικοῦ) oder überhaupt abstrakter Dinge (II, 18, 8 der Verwerflichkeit der ἐπιθυμία, II, 11, 13 der μάχη τῶν ἀνθρώπων πρὸς ἀλλήλους). In diesem Sinn ist die αἴσθησις ganz iden-

[1] An sich kann natürlich auch das Wort αἴσθησις das sinnliche Gefühl bezeichnen. Da aber die Stoiker fast durchgängig unter der αἴσθησις die Sinneswahrnehmung verstanden, so haben sie, wie es scheint, für das sinnliche Gefühl eine besondere Bezeichnung erfunden, indem sie es unter den fünften Sinn, die ἁφή, subsumierten und ἐντὸς ἁφή nannten.

[2] Vergl. D. L. 52: καὶ ἡ ἐνέργεια δὲ αἴσθησις καλεῖται.

tisch mit συναίσθησις, welche auch nicht ausschliesslich das Selbstbewusstsein, resp. die Wahrnehmung eigener innerer Zustände, sondern überhaupt die geistige Wahrnehmung bedeutet (III, 22, 109 συνῄσθετο — Hector — τῆς αὑτοῦ παρασκευῆς καὶ τῆς ἐκείνης ἀδυναμίας). Die Identität der Begriffe αἴσθησις und συναίσθησις (ebenso der Verba) ersieht man aus folgender Zusammenstellung:

II, 11, 1: συναίσθησις τῆς αὑτοῦ ἀδυναμίας.	I, 26, 15: αἴσθησις τοῦ ἰδίου ἡγεμονικοῦ ὅτι ἀσθενῶς ἔχει.
II, 12, 12: συναισθάνεσθαι τῆς αὑτοῦ ἀδυναμίας.	II, 12, 4: αἰσθάνου τῆς ἀδυναμίας τῆς σαυτοῦ.
II, 12, 6: συναισθανόμενον τῆς μάχης ἀναχωρεῖν ἀπ᾽ αὐτῆς.	II, 11, 13: ἀρχὴ φιλοσοφίας αἴσθησις μάχης τῆς πρὸς ἀλλήλους τῶν ἀνθρώπων.
I, 4, 10: τί ἀπάγεις αὐτὸν τῆς συναισθήσεως τῶν αὑτοῦ κακῶν;	II, 18, 8: ἐὰν λόγος προςαχθῇ εἰς αἴσθησιν ἄξων τοῦ κακοῦ.

An den drei übrigen Stellen bedeutet αἴσθησις ebenfalls die geistige Wahrnehmung, doch so, dass man es geradezu mit „Verstand" übersetzen könnte (II, 6, 11 „wenn die Aehren αἴσθησις hätten, so würden sie selbst den Wunsch haben, im Zustand der Reife geerntet zu werden"; II, 8, 18 „wenn eine Bildsäule des Pheidias αἴσθησις hätte, so wäre sie bestrebt, sich in keiner des Meisters unwürdigen Gestalt zu zeigen"; IV, 1, 25 „welcher mit αἴσθησις und λογισμός Begabte wollte auch ein Löwe im Käfig sein!"). Besonders eklatant ist diese Bedeutung der αἴσθησις an der letztgenannten Stelle: denn αἴσθησις in der Bedeutung „Sinnesvermögen" hat ja natürlich der Löwe. Epictet versteht aber hier unter αἴσθησις lediglich die menschliche, bewusste oder denkende Wahrnehmung: das Wort λογισμός ist demnach als Epexegese zu fassen. Ganz im selben Sinne gebraucht Epictet auch das Wort συναίσθησις (II, 14, 29 „wenn das Vieh συναίσθησις hätte, so würde es die Menschen, welche sich für etwas anderes als das Futter interessieren, auslachen"). Es ist also natürlich kein Widerspruch, wenn Epictet an einer anderen Stelle (I, 2, 30) dem Stier eine συναίσθησις seiner παρασκευή zuschreibt: denn hier meint er das vernunftlose, instinktive Selbstgefühl der Tiere, den sensus constitutionis (Sen. ep. 121; D. L. 85).

Weit häufiger als das Substantiv αἴσθησις gebraucht Epictet das Verbum αἰσθάνεσθαι, und zwar fast ausnahmslos vom geistigen Wahrnehmen (I, 16, 7 αἰσθέσθαι τῆς Προνοίας; IV, 10, 14 τῆς διοικήσεως (θεοῦ); II, 12, 4 τῆς αὑτοῦ ἀδυναμίας; IV, 8, 41 τῆς αὑτοῦ παρασκευῆς (seiner sittlichen Bestimmung); I, 2, 30 τοῦ κατὰ πρόςωπον). Geradezu mit „Erkennen" oder „Verstehen" ist es zu übersetzen III, 22, 80 (τοῦ μεγέθους des Diogenes), IV, 8, 14 (τῆς ἐπαγγελίας τοῦ φιλοσόφου), III, 23, 19 (λόγων, nämlich der Philosophen), II, 23, 33 (τῆς διαφορᾶς, nämlich von „schön" und „unschön"). Viel öfter jedoch als mit dem Genitiv eines Abstraktums verbindet Epictet αἰσθάνεσθαι mit einem indirekten Fragesatz (I, 6, 25; I, 8, 14; III, 23, 16; III, 24, 38) oder einem Satz mit ὅτι (I, 5, 7; I, 9, 34; II, 8, 13; II, 10, 5; II, 26, 3; III, 7, 31; III, 24, 101; IV, 1, 173; IV, 11, 15; IV, 12, 6; Ench. 40). Auch von συναίσθησις oder συναισθάνεσθαι lässt Epictet einen Satz mit ὅτι (II, 17, 27; II, 21, 10) oder einen in-

direkten Fragesatz abhängen (II, 21, 15). Eine besondere Bedeutung hat das Wort αἰσθάνεσθαι IV, 1, 88 (ποῦ γὰρ αὐτῶν, nämlich τῶν δορυφόρων, αἰσθάνομαι; vergl. IV, 7, 2): hier bedeutet es weder die blosse sinnliche Wahrnehmung — denn der Weise sieht die Doryphoren so gut wie der Unweise — noch die blosse geistige Wahrnehmung, sondern sozusagen etwas aus beiden Gemischtes, nämlich die mit einem Urteil (dass dieselben furchtbar seien) und entsprechenden (Angst-) Gefühl verbundene Sinneswahrnehmung: es ist also zu übersetzen mit „in acht nehmen, achten".

Im übrigen muss man sagen, dass gerade auf dem Boden des stoischen Materialismus diese beiden Bedeutungen der αἴσθησις, wonach sie sowohl die sinnliche als auch die geistige Wahrnehmung bezeichnen kann, nicht so weit auseinanderliegen wie für eine antimaterialistische Auffassung der Seele: auch die geistige Wahrnehmung ist für den Stoiker, der das ἡγεμονικόν für ein σῶμα und alle geistigen Vorgänge für materielle Veränderungen dieses freilich feinsten und reinsten Stoffes hält, schliesslich nur eine höhere Art des sinnlichen Gefühls. Vielleicht liegt dieser Gedanke dem Ausspruch Zenos zu Grunde, dass die Seele eine αἰσθητικὴ ἀναθυμίασις sei (Arius 39, Diels 471): denn wenn mit der ψυχή, wie höchst wahrscheinlich, die menschliche Seele gemeint ist, so muss Zeno die αἴσθησις notwendig in jenem weitesten Sinne, in welchem sie auch das Denken umfasst, verstanden haben (vergl. ibid. ἡγεμονικόν, ὃ δὴ ζωή ἐστι καὶ αἴσθησις καὶ ὁρμή). Sozusagen zur Einheit verbunden sind diese beiden Arten der Wahrnehmung in der αἴσθησις Gottes, welche, wie das Wesen Gottes selbst ein undefinierbares Mittelding ist zwischen selbstbewusstem Geist und unbewusster, mechanisch wirkender Kraft, halb als geistige, bewusst unterscheidende Wahrnehmung [1]), halb nach Analogie des sinnlichen Gefühls oder gar als rein mechanische Berührung und Wechselwirkung zu denken ist (D. L. 139 Gott geht αἰσθητικῶς ὥςπερ durch alles hindurch, durch das eine als νοῦς, durch anderes als ψυχή, als φύσις oder ἕξις).

b) Die φαντασία.

Ueber die Bedeutung des Begriffs φαντασία in der stoischen Lehre finden wir am besten Aufschluss bei Epictet, bei welchem die φαντασία der am häufigsten vorkommende psychologische Begriff ist. Es dürfte deshalb am zweckmässigsten sein, zuerst die Bedeutung der φαντασία bei Epictet darzustellen; danach soll untersucht werden, ob und inwiefern dieselbe übereinstimmt mit dem, was uns die Quellen der stoischen Lehre darüber berichten. Eine wissenschaftliche Definition der φαντασία finden wir in Epictets Reden nicht [2]): zwar die Ueberschrift von I, 27 (ποσαχῶς αἱ φαντασίαι γίνονται) lässt eine wissenschaftliche Erörterung des Wesens der φαντασία erwarten, doch ist, wie wir später sehen werden, die wissenschaftliche Ausbeute der Stelle eine höchst geringe. Immerhin ist

[1]) Epict. I, 14, 6; οὐ παντὸς δ' αὐτῶν (d. h. der menschlichen Seelen) κινήματος ἅτε οἰκείου καὶ συμφυοῦς ὁ θεὸς αἰσθάνεται;

[2]) Dass übrigens Epictet eine wissenschaftliche Kenntnis des Begriffs φαντασία für nötig hielt, zeigt die Stelle I, 20, 16.

so viel sicher, dass Epictet die φαντασία nach Zeno und Kleanthes als eine τύπωσις ἐν ψυχῇ (oder ἐν ἡγεμονικῷ) aufgefasst hat. Wenn er (I, 14, 8) von den τύποι spricht, welche durch die πράγματα in der Seele hervorgebracht werden (vergl. den Ausdruck τὰ πρώτως τετυπωκότα) und (I, 6, 10) die Einrichtung der menschlichen διάνοια preist, καθ' ἣν οὐχ ἁπλῶς, ἐπιπίπτοντες τοῖς αἰσθητοῖς, τυπούμεθα ὑπ' αὐτῶν . . ., so meint er mit diesen τύποι oder τυπώσεις nichts anderes als die φαντασίαι. Ohne Zweifel haben die Stoiker, wenn sie die φαντασία als τύπωσις ἐν ψυχῇ definierten, zunächst diejenigen Vorstellungen im Auge gehabt, welche der Mensch durch die Sinne empfängt: diese sind allein in eigentlichem Sinne Abdrücke, Abbilder der Dinge, welch letztere nach stoischer Ansicht ausserhalb des menschlichen Denkens und unabhängig von ihm existieren. Auch Epictet versteht in den angeführten Stellen unter den τύποι die Abdrücke der Aussendinge, der αἰσθητά, also kurz gesagt sinnliche Vorstellungen. Die φαντασία in diesem Sinne, d. h. die Fähigkeit τυποῦσθαι ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν, hat Epictet, wie wir schon früher gesehen haben, auch den Tieren zugeschrieben. Die Stelle I, 6, 10 ist also nicht so zu verstehen, als ob diese Fähigkeit, Eindrücke von den αἰσθητά zu empfangen, dem Menschen ausschliesslich eigen sei: das Charakteristische der menschlichen διάνοια [1]), was Epictet dort preist und bewundert, besteht vielmehr in dem, was er nachher sagt, in dem denkenden Erfassen der Dinge und in der selbstthätigen Verarbeitung der Vorstellungen. Das ἁπλῶς τυποῦσθαι Epictets ist ganz dasselbe wie die ἁπλῆ φαντασία, welche nach Sextus (VIII, 276) die Stoiker überhaupt den Tieren zugeschrieben haben: die Erhabenheit des Menschen über das Tier besteht darin, dass, während das Tier nur die χρῆσις φαντασιῶν besitzt, dem Menschen die παρακολούθησις τῇ χρήσει τῶν φαντασιῶν eigen ist (I, 6, 13; II, 8, 4; II, 14, 15; IV, 7, 32), beziehungsweise die χρῆσις τῶν φαντασιῶν im engeren Sinne, d. h. die Fähigkeit die Vorstellungen denkend zu unterscheiden und sich auf Grund dieser Unterscheidung frei und vernünftig zu bestimmen (I, 1, 5 u. 12; I, 28, 12; II, 1, 4; II, 23, 7 u. 40; III, 21, 23; III, 22, 103; III, 24, 69; IV, 1, 74; IV, 4, 28; IV, 10, 13). Diese χρηστικὴ δύναμις φαντασιῶν, welche identisch ist mit der λογικὴ δύναμις, soll der Mensch pflegen und ausbilden (ὀρθὴν κατασκευάσαι, II, 23, 40): das sittliche Ziel besteht in der ὀρθὴ χρῆσις φαντασιῶν (I, 1, 7; II, 19, 32; II, 22, 29; III, 22, 20; χρῆσθαι φαντασίαις κατὰ φύσιν, II, 23, 42; III, 3, 1; III, 16, 15; IV, 4, 14; IV, 5, 23; IV, 10, 26; Ench. 6; λογικῶς [2]), III, 1, 25; ἀσφαλῶς, I, 3, 4; ὡς δεῖ, I, 12, 34; I, 20, 5 u. 6; I, 30, 4; IV, 6, 34).

Bei allen bisher genannten Wendungen hat man nicht nötig unter φαντασία etwas anderes zu verstehen als die Vorstellung von den Aussendingen, welche dem Menschen durch die Sinnesauffassung zu teil wird: diese Vorstellungen, beziehungsweise die Aussendinge selbst, sofern sie in der Seele als Vorstellungen vorhanden sind, soll der Mensch vernunftgemäss gebrauchen, d. h. richtig werten und beurteilen, und in seinem Handeln diese richtige Wertung zum Ausdruck

[1]) Die Tiere besitzen natürlich keine διάνοια, sondern nur etwas Analoges, ein principale, aber parum subtile, parum exactum (Sen. ira I, 3, 7).
[2]) Vergl. D. L. 47 τὰς φαντασίας ἀναφέρειν ἐπὶ τὸν ὀρθὸν λόγον.

bringen. Im selben primitiven Sinne (= Sinnesvorstellung) lässt sich φαντασία auch fassen in folgenden Redensarten: die φαντασίαι besiegen, bezwingen uns (II, 22, 25; III, 12, 11; III, 25, 6; vergl. II, 22, 6), reissen uns fort (συναρπάζουσι II, 18, 24 u. 28; II, 23, 33; Ench. 10; 16; 18; 19, 2; 20; 34; ἑλκύουσι II, 18, 23), nehmen uns gefangen (λαμβάνουσι III, 3, 17), reizen und blenden uns (II, 18, 9; vergl. II, 18, 14; περιλάμπει III, 22, 28), bringen uns aus der Fassung (ταράττουσι καὶ συγχέουσι III, 22, 25; vergl. φαντασία ταρακτική, II, 16, 20; ἐκκρουστικὴ τοῦ λόγου II, 18, 29), endlich in dem Ausdruck φαντασία δάκνει III, 24, 108, vergl. δάκνεσθαι IV, 6, 10; IV, 8, 23; III, 2, 8; III, 24, 117; IV, 10, 23; Ench. 46, 2). Vielfach geht allerdings in diesen Ausdrücken die primitive Bedeutung der φαντασία (= Sinnesvorstellung) in die andere über, wonach sie eine Meinung über die vorgestellten Dinge bezeichnet. Meistens jedoch ist diese sekundäre [1]) φαντασία, wie wir sie nennen wollen, erst in dem betreffenden Verbum enthalten resp. angedeutet: z. B. wenn mich die φαντασία χρυσοῦ (die einfache Sinnesvorstellung des Goldes) fortreisst, so heisst das nichts anderes, als dass dieselbe sich mit der sekundären, nicht aus den Sinnen stammenden φαντασία, als wäre das Gold etwas Gutes, Begehrenswertes, verbindet. Aus diesem Beispiel erhellt auch zugleich, dass statt des Wortes φαντασία (in diesem primären Sinne) oft geradezu das Aussending, das Objekt selbst, dessen seelisches Abbild jene ist, gesetzt werden könnte [2]). Natürlich ist die φαντασία niemals identisch mit dem erscheinenden Objekt, und es wäre nicht nötig gewesen, dass Stuhrmann mit solcher Wichtigkeit es betonte, dass die φαντασία nichts Aeusserliches, sondern etwas Innerliches bedeute (vocab. Epict. p. 12 etc.). Das versteht sich ganz von selbst, und wenn Schweighäuser φαντασία mit „visum, species" wiedergiebt, so hat er sicherlich nicht gemeint, dass die Aussendinge schlechtweg φαντασίαι genannt werden können, sondern nur insofern sie in unserer Seele, also seelische Erscheinungen, Vorstellungen sind. Aber da in den φαντασίαι eben doch die Aussendinge auf uns einwirken, so kann leicht der Schein entstehen, als bezeichne die φαντασία das äussere Objekt. Gerade bei Epictet lässt sich dies deutlich wahrnehmen. Wenn er I, 5, 4 etc. den Gedanken ausführt, dass die δύναμις λογική allen anderen δυνάμεις übergeordnet sei, da sie den Gebrauch und Wert aller Dinge bestimme, und dann fortfährt: „das Gold sagt es nicht, dass es schön sei, sondern ἡ χρηστικὴ δύναμις ταῖς φαντασίαις", so ist klar, dass er ebensogut sagen könnte ἡ φαντασία τοῦ χρυσοῦ, oder umgekehrt χρηστικὴ δύναμις τοῖς πράγμασιν.

Wenn nun aber auch die Dinge, beziehungsweise die φαντασίαι über ihren Wert nichts aussagen, so legen sie uns doch Fragen vor (III, 8, 1 προτείνουσι ἡμῖν ἐρωτήματα), d. h. sie fordern uns auf, ein Werturteil über sie abzugeben. Ja sie legen uns nicht bloss Fragen vor, sondern geben selbst oft schon eine Antwort, d. h. sie üben einen gewissen Druck auf unser Urteil aus und suchen es nach dieser oder jener Seite zu bestimmen. Das ist die insbesondere für die Ethik wichtige Lehre

[1]) Die durch die Sinne selbst dargebotenen, also kataleptischen φαντασίαι nennt M. Aurel προηγούμεναι und πρῶται, VIII, 49, so dass also die Bezeichnung primäre oder primitive und sekundäre φαντασίαι nicht willkürlich gewählt ist.

[2]) Auch im Deutschen wird man ja eher sagen „das Gold reizt mich", als „die Vorstellung des Goldes reizt mich".

von den πιθανότητες τῶν πραγμάτων, welcher Ausdruck sich bei Epictet zweimal findet (I, 27, 3; III, 7, 22); II, 22, 6 steht dafür ganz in derselben Bedeutung πιθανότητες φαντασιῶν, wiederum ein Beweis, dass das Wort φαντασία oft nichts anderes bedeutet, als „Ding, äussere Erscheinung", nur eben als Vorgestelltes. Wenn nun aber auch der Ausdruck πιθανότης φαντασιῶν (oder πραγμάτων) nur vereinzelt bei Epictet vorkommt, so zieht sich doch der Gedanke, welcher in demselben ausgedrückt ist, durch alle seine Reden hindurch, dass nämlich den Dingen oder Ereignissen selbst eine gewisse versucherische Kraft innewohnt, welche uns das ruhige, besonnene Urteil über ihren Wert oder Unwert erschwert. Allen den obengenannten Ausdrücken, wie φαντασία συναρπάζει, ἑλκύει etc. liegt der Gedanke zu Grunde, dass die Dinge selbst uns zu einem bestimmten, und zwar unrichtigen Werturteil drängen wollen. Wie dies zu erklären ist und wozu diese Anschauung schliesslich führt, ist eine Frage, welche in die Ethik gehört. Hier soll nur erwähnt werden, dass der Ausdruck πιθανότης φαντασιῶν schon lange vor Epictet in der Stoa eingebürgert war. Nach D. L. 89 haben die Stoiker (vielleicht Kleanthes schon) die πιθανότης τῶν πραγμάτων als eine der Ursachen der Sünde bezeichnet. Dass Chrysipp diesen Ausdruck gebraucht hat, bezeugt Galen (462 etc. τὰς περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν ἐγγίνεσθαι τοῖς φαύλοις διαστροφὰς διά τε τὴν πιθανότητα τῶν φαντασιῶν καὶ τὴν κατήχησιν). Aus der Vergleichung dieser Stelle mit D. L. 89, sowie mit dem Berichte Galens (a. a. O.), dass Chrysipp die φύσις τῶν πραγμάτων als Ursache der Sünde erklärt habe, ersieht man zugleich, dass schon die ältesten Stoiker ganz ebenso wie Epictet die Worte φαντασία und πρᾶγμα in dem oben bezeichneten Sinne promiscue gebrauchten.

Wie nun auf der einen Seite das Wort φαντασία, obwohl es niemals geradezu etwas Aeusseres bedeutet, doch zuweilen fast gleichbedeutend mit πρᾶγμα gebraucht wird, so ist es umgekehrt zweifellos, dass dasselbe bei Epictet in vielen Fällen etwas Innerlicheres bezeichnet als die blosse Sinnesvorstellung, nämlich die nicht aus den Sinnen, sondern aus der διάνοια stammenden Gedanken und Vorstellungen, welche, sei es aus Anlass der Sinneswahrnehmung, beziehungsweise der Erinnerung an sinnlich Wahrgenommenes, oder ganz ohne Beziehung auf eine sinnliche Wahrnehmung, über rein abstrakte Dinge sich bilden. Schon die φαντασία παιδισκαρίου καλοῦ (III, 25, 6) ist keine rein sinnliche Vorstellung mehr. Der Gedanke, dass das wahrgenommene Objekt schön sei, stammt nicht aus den Sinnen, sondern ist eine Zuthat des Verstandes. Dass dies die Meinung der Stoiker war, geht deutlich daraus hervor, dass sie ausdrücklich die Wahrnehmung des Schönen, Anmutigen, Ebenmässigen etc. als etwas der menschlichen αἴσθησις Eigentümliches bezeichnet haben (Cic. off. I, 14). Darin liegt offenbar der Gedanke, dass zur Wahrnehmung dieser ästhetischen Qualitäten die blossen Sinne nicht befähigt sind; und wenn auch die Stoiker sich oft so ausdrücken, als ob die Sinne selbst uns die Schönheit und Harmonie der Dinge kund thun würden, so setzen sie doch sicherlich dabei voraus, dass die Sinne durch die διάνοια geleitet sind.

Wenn man nun schon diese ästhetischen φαντασίαι nicht mehr aus den Sinnen selbst ableiten kann, so ist dies vollends unmöglich

bei denjenigen φαντασίαι, die wir ethische oder praktische nennen wollen, weil sie den Wert oder Unwert der Sinnesobjekte für das Subjekt (oder das menschliche Hegemonikon) zum Inhalt haben. Wir können auch hier von der oben erwähnten Stelle III, 25, 6 ausgehen: wenn einer von der φαντασία παιδισκαρίου καλοῦ bezwungen worden ist, so ist bei ihm zu der blossen Sinnesvorstellung des παιδισκάριον und der ästhetischen Vorstellung, dass dasselbe schön ist, die ethische φαντασία hinzugetreten, dass es auch begehrenswert sei. Freilich die Niederlage (ἧττα) tritt erst ein, wenn diese φαντασία die Zustimmung des Verstandes gefunden hat: die φαντασία entsteht auch bei dem, der sich nicht besiegen lässt, gleichsam unwillkürlich mit der Sinneswahrnehmung, da die Dinge selbst vermöge ihrer πιθανότης jene Vorstellungen, als wären sie Güter oder Uebel, dem Menschen sozusagen an die Hand geben. Aber deshalb wird doch niemand behaupten wollen, diese ethischen φαντασίαι stammen aus den Sinnen, sondern sie stammen aus der διάνοια, welche von Kindheit auf falsche Anschauungen in sich aufgenommen hat, beziehungsweise gegen die πιθανότητες der Dinge nicht genügend gestärkt und geübt worden ist. Je mehr sich einer der Weisheit nähert, desto weniger entstehen ihm solche unwillkürliche falsche Wertvorstellungen; dem Weisen aber werden dieselben bei der Sinneswahrnehmung so gut wie gar nicht mehr kommen [1]), da derselbe vermöge seiner Sicherheit im richtigen Werturteil das Trügerische der etwa auftauchenden φαντασίαι πιθαναί sofort erkennt.

Wenn also Epictet sagt, man solle gegen die φαντασίαι sich üben (γυμνάζεσθαι πρὸς τὰς φαντασίας III, 8, 1; II, 18, 27), gegen sie ankämpfen (II, 18 tit.), ihnen Widerstand leisten (ἀντέχειν III, 2, 8), sie besiegen (II, 18, 23, καταγωνίζεσθαι λόγῳ), so meint er offenbar diese sekundären, ethischen φαντασίαι, welche anlässlich der Sinneswahrnehmung (oder auch der sinnlichen Erinnerung) sich dem Menschen aufdrängen. Diese sekundären φαντασίαι drängen sich nun aber natürlich nicht allen Menschen in derselben Weise auf, sondern je nach ihrer Individualität und Bildungsstufe verbinden die Menschen die φαντασία des Gutes oder des Uebels, des Geziemenden oder Ungeziemenden etc. mehr mit diesem oder mehr mit jenem Objekte. Der eine ist mehr zur φαντασία ἡδονῆς, der andere mehr zur φαντασία πόνου geneigt (III, 12, 7), deshalb rät Epictet da die Askese anzuwenden, wo die φαντασίαι am meisten verdorben sind (III, 12, 6 ὅπου ὁ πολὺς ὄλισθος τῶν φαντασιῶν ἐκεῖ ἀντιτιθέναι τὸ ἀσκητικόν). Eindringlich mahnt er, man solle die φαντασίαι prüfen, bevor man sie einlasse, d. h. ihnen Zustim-

[1]) Die φαντασίαι ταρακτικαί, welche nach Epictet (Frag. 180) auch der Weise nicht vermeiden kann, und welche mit einem unwillkürlichen Erschrecken, Zusammenfahren oder Erblassen verbunden sind, dürfen nicht verwechselt werden mit den πιθανότητες φαντασιῶν. Diese bestehen darin, dass sich zugleich mit dem Sinneseindruck eine sekundäre, ethische φαντασία aufdrängt oder einschleicht; die φαντασία ταρακτική aber enthält keinerlei Meinung über das wahrgenommene Objekt (a. a. O. non opinione alicujus mali praecepta), sondern ist der Sinneseindruck selbst, der wegen seiner ungewöhnlichen Stärke und Heftigkeit jene unwillkürlichen, affektartigen Erscheinungen zur unmittelbaren Folge hat. Zwar auch von jenen sekundären, ethischen φαντασίαι sagt Epictet, sie stehen nicht in unserer Gewalt (III, 24, 108 ὅταν σε ἡ φαντασία δάκνῃ — τοῦτο γὰρ οὐκ ἐπὶ σοί): doch hat er eben hierbei, wie überhaupt fast immer, nicht den vollendeten Weisen, sondern die Menschen der Wirklichkeit im Auge, die im besten Falle der Weisheit sich nähern.

mung gewähre (δοκιμάζειν τὰς φαντασίας II, 8, 20 und 24; I, 20, 7; ἐξετάζειν En. 1, 5; βασανίζειν II, 19, 6; διαβασανίζειν III, 26 14; διακρίνειν I, 6, 18; I, 20, 7; IV, 4, 13; ἀνεξέταστον φαντασίαν μὴ παραδέχεσθαι III, 12, 15; III, 2, 5; παραπροςδέχεσθαι und προςφέρεσθαι I, 20, 7 und 11; vergl. Sextus VIII, 397 φαντασίαν παραδέχεσθαι = συγκατατίθεσθαι, und D. L. 47 ἐπιστήμη = ἕξις ἐν φαντασιῶν προςδέξει ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου) [1]. In diese Kategorie der sekundären φαντασίαι, welche sich bei der Wahrnehmung oder Vorstellung eines äusseren Objektes bilden, gehört auch der Ausdruck ἡδονῆς φαντασίαν λαμβάνειν (Ench. 34): die Vorstellung, dass das betreffende Objekt ἡδονή bereitet, stammt natürlich nicht aus den Sinnen, sondern aus der διάνοια: man könnte also eine solche φαντασία eine zusammengesetzte nennen. Ganz deutlich unterscheidet Epictet an einer solchen zusammengesetzten φαντασία das primäre (aus den Sinnen stammende) und das sekundäre Element in der Stelle Ench. I, 5: bei jeder φαντασία τραχεῖα gewöhne dich zu sagen φαντασία εἶ καὶ οὐ πάντως (durchaus nicht, nichts weniger als) τὸ φαινόμενον. Das φαινόμενον ist das Objekt selbst, resp. die primäre φαντασία, welche nichts weiter ist, als ein Abbild des Objektes und seiner sinnlichen Qualitäten; unter φαντασία aber ist dann die sekundäre φαντασία zu verstehen, d. h. die aus der διάνοια stammende Vorstellung, dass das Objekt ein Gut oder Uebel sei. Die φαντασία τραχεῖα ist also nicht identisch mit der vorhin erwähnten φαντασία ταρακτική, sie bedeutet nicht bloss einen heftigen, starken Sinneseindruck, sondern die damit sich verbindende Vorstellung (nicht opinio, denn diese ist schon eine συγκατάθεσις), als wäre das Wahrgenommene oder Erfahrene wirklich etwas Widriges, Herbes, das zu Angst und Trauer berechtige.

Wir haben im bisherigen an der Voraussetzung festgehalten, dass diese ethische, nicht aus den Sinnen stammende φαντασία wenigstens aus Anlass einer Sinneswahrnehmung (oder der Reproduktion derselben in der Erinnerung) sich bilde. Die φαντασία erscheint nun aber bei Epictet noch mehr abgelöst von der Sinneswahrnehmung, indem sie nicht die anlässlich einer Sinneswahrnehmung sich bildende ethische Vorstellung, sondern die ethische Vorstellung und Anschauung überhaupt bedeutet, die sich in der διάνοια sozusagen festgesetzt und abgelagert hat. Die φαντασίαι des Menschen sind einfach die G e d a n k e n u n d A n s c h a u u n g e n, die er über die Aussendinge hegt. Schon in dem oben erwähnten Ausdruck ὄλισθος τῶν φαντασιῶν kann man diese Bedeutung der φαντασία finden; ferner ist anzuführen die Stelle II, 12, 11, wo Epictet sagt, der rechte Philosoph soll den Laien von seinen eigenen φαντασίαι (Anschauungen) aus zur Erkenntnis der Wahrheit führen können. Insbesondere gehört hierher die Mahnung Epictets, man solle auf seine φαντασίαι acht haben, sie überwachen (IV, 3, 7), im Zaume halten (κρατεῖν I, 26, 10), üben (III, 12, 7; IV, 4, 26; vergl. D. L. 48 οἱ ἀγυμνάστους ἔχοντες τὰς φαντασίας) Der Sache nach kommt der Ausdruck γυμνάζειν τὰς φαντασίας allerdings schliesslich auf dasselbe hinaus wie der oben erwähnte γυμνάζεσθαι πρὸς τὰς φαντασίας; aber die Bedeutung der φαντασία ist dabei doch nicht ganz dieselbe: das

[1] II, 22, 5 ist das φαντασίας διακρίνειν nicht als ethisch vernünftige Prüfung, sondern als rein formal vernünftige Unterscheidung der verschiedenen Sinneswahrnehmungen, welche jedem, auch dem ungebildetsten Menschen zukommt, zu verstehen.

eine Mal erscheint sie als eine der διάνοια gleichsam äusserlich gegenüberstehende, den Sinnesobjekten selbst anhaftende, das andere Mal als Inhalt und Bestandteil der διάνοια selbst. Von hier aus ist dann kein grosser Schritt mehr zu derjenigen Bedeutung der φαντασία, wonach sie als etwas von der διάνοια spontan, ganz unabhängig von der Sinneswahrnehmung, ja gewissermassen im Gegensatz zu derselben Erzeugtes sich darstellt. Hierher gehört es, wenn Epictet sagt, man solle, wenn man in Gefahr sei, durch die πιθανότης der φαντασίαι sich fortreissen zu lassen, sich die entgegengesetzten φαντασίαι vorhalten (III, 24, 88), gegen die schlechten, schmutzigen φαντασίαι schöne, edle ins Feld führen (ἀντεισάγειν II, 18, 25) und jene dadurch vertreiben. Auf dem Spaziergang sollen die Philosophenschüler nicht bloss Syllogismen, sondern lieber irgend eine φαντασία sich vorhalten und diese miteinander besprechen (II, 21, 19). Der συλλογισμός besteht natürlich, wie wir nachher sehen werden, auch aus φαντασίαι, aber aus theoretischen (III, 20, 1), während Epictet hier eine praktische, die Lebensanschauung betreffende φαντασία meint. Die Ausdrücke προςπίπτει φαντασία (II, 18, 20), γίνεται (IV, 1, 174), παρέρχεται, παρίσταται φαντασία (III, 2, 5; IV, 4, 13; vergl. die Impersonalien ὑποτρέχει IV, 2, 2; ὑπέρχεται IV, 13, 4; ἐπέρχεται II, 16, 23), ferner ἔρχεσθαι εἰς φαντασίαν (III, 21, 15), λαμβάνειν φαντασίαν (III, 22, 43; II, 26, 5) erwecken zwar den Schein, als ob diese φαντασίαι dem Hegemonikon von aussen her zugeführt würden; jedoch wenn man auf den Inhalt derselben achtet, so sieht man, dass die Sinne bei ihrer Entstehung nicht im geringsten beteiligt sind, höchstens insofern die betreffende φαντασία aus Anlass einer Sinneswahrnehmung im Hegemonikon entsteht. Uebrigens trifft auch diese Voraussetzung durchaus nicht immer zu.

Ja Epictet kennt sogar φαντασίαι, die nicht einmal auf ein Sinnenobjekt sich beziehen, sondern auf etwas sinnlich nicht Wahrnehmbares, wenn er von Vorstellungen spricht, die man hat über sich selbst, d. h. über das eigene Hegemonikon (II, 21, 9 τίνα φαντασίαν ἔχω περὶ ἐμαυτοῦ) oder auch über das Hegemonikon anderer (IV, 13, 2 οὐχ ἁπλῶν ἀνθρώπων φαντασίαν παρέξομεν). — Und wenn man je Ausdrücke wie φαντασία καλοῦ (IV, 11, 25), ἀγαθοῦ (III, 3, 4), αἰσχροῦ (III, 7, 27), λυσιτελοῦς oder καθήκοντος (III, 22, 43), κατορθώματος (II, 26, 5) etc. mit Berufung darauf, dass die Stoiker ja auch die ἀγαθά und ἀρεταί etc. als αἰσθητά bezeichnet haben, nicht als dianoetische φαντασίαι gelten lassen wollte [1]), so wird doch niemand bezweifeln, dass in denjenigen Stellen, an welchen von φαντασία ein Satz mit ὅτι oder ein Infinitiv oder ein indirekter Fragesatz abhängig ist, keine sinnliche Vorstellung gemeint sein kann (III, 21, 15: „wir kommen auf die φαντασία, dass die Mysterien zur Besserung des Lebens eingeführt worden sind“; II, 17, 19: Medea hatte die richtige φαντασία, was es bedeutet, wenn man nicht erreicht, was man will; IV, 1, 174: der Sklave hat die φαντασία, dass, wenn er einmal frei sei, ihm nichts mehr fehle zur Glückseligkeit; III, 26, 13: solche Gedanken soll man bei sich erwägen, wie z. B. „kann ich dies tragen oder nicht? was fehlt mir noch?“). Hierher gehört endlich noch III, 20, 16 (φαντασία τοῦ τὰ

[1]) Der wahre Sinn dieses stoischen Paradoxons wird hernach ins Licht gesetzt werden.

τρία τέσσαρα εἶναι). Alles das sind offenbar keine sinnlichen, sondern dianoetische Vorstellungen. Diese letzteren können nun entweder theoretische sein, d. h. solche, welche nur zur formalen Uebung des Verstandes dienen, wie z. B. die mathematischen und logischen (III, 20, 1 τὸ ἡμέραν εἶναι), oder praktische (φαντασίαι ἐπὶ τοῦ βίου, a. a. O.), d. h. solche, welche es nicht bloss mit der formalen Erkenntnis, sondern mit der Erkenntnis der lebendigen Wirklichkeit selbst zu thun haben. Es kann also dieselbe φαντασία, je nachdem man sie betrachtet, eine theoretische oder eine praktische sein: z. B. der Gedanke „der Reichtum ist kein ἀγαθόν" ist, insofern er nur als Glied eines Syllogismus in Betracht kommt, eine theoretische φαντασία, dagegen als Bestandteil der Lebensanschauung ist er eine praktische φαντασία. In diesem letzteren Sinne kann Epictet geradezu sagen „die Ilias ist nichts als φαντασία und χρῆσις φαντασιῶν" (I, 28, 12), d. h. alle die Ereignisse, die sie berichtet, sind die Folge gewisser φαντασίαι: hätte Paris nicht die φαντασία gehabt, dass es ihm nützlich sei [1]), die Helena zu entführen, Menelaus dagegen die φαντασία gehabt [2]), dass es ein Gewinn sei, eines solchen Weibes ledig zu werden, so wäre die ganze Ilias und Odyssee dahin. Dabei ist zu beachten, dass die φαντασία hier und auch sonst öfters als eine vom Hegemonikon durch συγκατάθεσις rezipierte anzusehen, also ganz gleichbedeutend ist mit δόξα oder δόγμα. — Zuweilen könnte statt φαντασία geradezu πρόληψις stehen, z. B. III, 7, 27, wo Epictet sagt, unter allen ζῷα besitze nur der Mensch die φαντασία αἰσχροῦ. Dass die πρόληψις oder ἔννοια in der That unter den Begriff φαντασία subsumiert wurde, bezeugt Plutarch (comm. not. 47).

Wir haben also gesehen, dass Epictet mit dem Wort φαντασία keineswegs bloss die sinnliche Vorstellung bezeichnet, sondern auch, ja sogar meistens, solche φαντασίαι, die aus der διάνοια stammen, und teils die ästhetischen und ethischen Qualitäten der Sinnesobjekte zum Inhalt haben, teils sich auf Dinge, die zwar wirklich, aber nicht sinnlich wahrnehmbar sind (wie das ἡγεμονικόν), endlich auf ganz abstrakte, d. h. unwirkliche, nur in Gedanken existierende Dinge (wie die Zahl drei etc.) beziehen. Dass es auch φαντασίαι giebt, welchen kein Sinnesobjekt, überhaupt nichts Wirkliches entspricht, ist deutlich ausgesprochen in der eingangs erwähnten Stelle I, 27, 1: τετραχῶς αἱ φαντασίαι γίνονται ἡμῖν· ἢ γὰρ ὡς ἔστι τινὰ οὕτω φαίνεται· ἢ οὐκ ὄντα οὐδὲ φαίνεται ὅτι ἐστίν· ἢ ἔστι καὶ οὐ φαίνεται· ἢ οὐκ ἔστι καὶ φαίνεται. Wissenschaftlichen Wert hat diese Einteilung übrigens nicht, denn die φαντασία der zweiten und dritten Art ist ja in Wahrheit gar keine; somit bleibt nur der höchst triviale Gedanke übrig, dass unsere Vorstellungen und Meinungen teils der Wirklichkeit entsprechen, teils nicht.

Auch der wichtige Ausdruck φαντασία καταληπτική findet sich bei Epictet; doch können wir darauf erst bei der Erörterung dieses für die stoische Erkenntnistheorie so wichtigen Begriffs zu sprechen kommen. — Bei M. Aurel finden wir das Wort φαντασία wesentlich in derselben

[1]) So ist der gekürzte Ausdruck ἐφάνη ἀπάγειν zu ergänzen.

[2]) Der Ausdruck ἐφάνη αὐτῷ παθεῖν ist ein Pleonasmus: sowohl φαίνεσθαι als πάσχειν gebraucht Epictet in der Bedeutung „den Gedanken haben, denken, sich vorstellen".

Weise gebraucht wie bei Epictet. Auch er fasst die φαντασία zunächst als Abdruck des durch die Sinne aufgefassten Objektes (ὑποπίπτοντος φανταστοῦ, III, 11; XII, 18), als τύπωσις (φανταστικῶς τυποῦσθαι, III, 16; VI, 16) und schreibt sie in diesem Sinne auch den Tieren zu (III, 16). Meistens jedoch bedeutet bei ihm die φαντασία wie bei Epictet eine aus der διάνοια stammende Vorstellung oder Anschauung. Zwar VII, 2 unterscheidet M. Aurel die δόγματα und die ihnen entsprechenden φαντασίαι: unter den ersteren versteht er die allgemeinen Anschauungen über den Wert der Dinge, unter φαντασίαι die bei den einzelnen Sinneswahrnehmungen sich bildenden praktischen Anschauungen; die letzteren verhalten sich also wie die spezielle Anwendung zum allgemeinen Grundsatz. Doch auch in diesem Fall stammt ja die φαντασία nicht aus den Sinnen, sondern aus der διάνοια. Wie Epictet mahnt auch M. Aurel, die φαντασίαι zu prüfen (ἐξετάζειν III, 6; διακρίνειν VIII, 26; ἐμφιλοτεχνεῖν VII, 54), an jede φαντασία den Kanon anzulegen (V, 22), die schlechten φαντασίαι zu entfernen (διαλύειν II, 12; περιαιρεῖν IV, 24; ἀπωθεῖν oder ἀπαλείφειν V, 2; ἐξαλείφειν VII, 29; VIII, 29; IX, 7). Auch die Ausdrücke φαντασία συναρπάζει (V, 36), συγχεῖ (VII, 36), ferner φαντασίαν λαμβάνειν (I, 7; I, 14; VI, 13), φαντασίαν παρέχειν (I, 15; XII, 16), φαντασία τοῦ συμφέροντος und καθήκοντος (X, 3) finden sich bei ihm, wie er auch von φαντασία einen Satz mit ὅτι (XII, 16) oder einen Infinitiv abhängig sein lässt. Fast so viel wie θεωρία (denkende Betrachtung) ist φαντασία VII, 47, wo er sagt: „solche φαντασίαι (nämlich die Betrachtung des Laufs der Gestirne und der Wandlung der Elemente) reinigen uns von dem Schmutz des irdischen Lebens“ (vergl. φαντασία ὅλου τοῦ βίου VIII, 36, ὅλου τοῦ αἰῶνος X, 17). Eigentümlich ist ihm die Forderung, den Sturm der φαντασίαι zur Ruhe zu bringen, den Dämon im Innern nicht zu beunruhigen ὄχλῳ φαντασιῶν (III, 16).

Nachdem nun die Stellen, an welchen Epictet die φαντασία erwähnt, und die Verbindungen, in welchen sich das Wort bei ihm (und auch bei M. Aurel) vorfindet, mit nahezu erschöpfender Vollständigkeit aufgezählt und dargestellt sind, möge man urteilen, ob Stuhrmann (p. 12) recht hat mit seiner Behauptung, φαντασία bedeute bei Epictet eine Thätigkeit und zwar „eam mentis actionem, qua rerum imagines fiunt“. Jedermann sieht, dass das Wort φαντασία bei Epictet nicht sowohl eine Thätigkeit, als vielmehr einen Inhalt der διάνοια bezeichnet, wie es denn in den meisten Fällen am besten mit „Gedanke“ wiedergegeben wird. Wohl kommt die φαντασία, mag sie nun durch die Sinne dargeboten werden oder durchs Denken entstehen, nicht ohne eine Thätigkeit der διάνοια zu stande, aber sie selbst ist nicht die Thätigkeit, sondern vielmehr das Produkt einer Thätigkeit und zwar entweder der αἰσθητική oder der διανοητικὴ ἐνέργεια des Hegemonikon.

Es fragt sich nun, ob die φαντασία bei den älteren Stoikern dieselbe und eine ebenso mannigfaltige Bedeutung hatte wie bei Epictet. Auch Stein hat dieselbe, wie Stuhrmann, als Thätigkeit des Hegemonikon aufgefasst, und dieser Irrtum ist für seine ganze Darstellung des Begriffs verhängnisvoll geworden. Er sagt (II, 155), φαντασία sei diejenige Thätigkeit des Hegemonikon, die mit Bewusstsein das Wahrnehmungsobjekt prüft. An dieser Definition ist so ziemlich alles falsch: denn die φαντασία ist weder eine Thätigkeit, vielmehr das Produkt

einer Thätigkeit, noch hat sie Bewusstsein, sie ist vielmehr ein Inhalt des Bewusstseins, noch prüft sie das Wahrnehmungsobjekt, dies ist vielmehr Sache der διάνοια, welche die Sinnesobjekte und deren seelische Abbilder, die φαντασίαι, prüft. Natürlich prüft aber die διάνοια nicht bloss die aus den Sinnen stammenden φαντασίαι (durch Anstrengung der Sinne behufs genauester Beobachtung und durch Beseitigung der ἐνστήματα), sondern auch die aus ihr selbst stammenden: dies ist durchaus kein Widerspruch, da die διάνοια, wie wir gesehen haben, gewissermassen eine doppelte ist, nämlich eine ideal normative und eine empirisch unvollkommene. Wie Stein zu seiner ebenso unklaren als unrichtigen Auffassung der φαντασία gekommen ist, lässt sich schwer begreifen. Die Stelle plac. IV, 12, von welcher er ausgeht und wo es heisst, dass die φαντασία, wie das Licht, sowohl sich selbst als auch τὸ πεποιηκὸς αὐτήν (d. h. das äussere Objekt) zeige, beweist nicht im geringsten, dass die φαντασία ihrem eigentlichen Wesen nach Thätigkeit sei. Vielmehr wird ja eben hier die φαντασία als ein Produkt des Objektes hingestellt, und so nicht bloss hier, sondern auch sonst: das φανταστόν wird definiert als τὸ ποιοῦν τὴν φαντασίαν (plac. IV, 12; Ps. Gal. hist. phil. 93; Nemes. 173). Das φανταστόν aber ist nichts anderes als das äussere Objekt, insofern es die φαντασία, d. h. ein Seelenbild erzeugt; es kann zugleich auch ein αἰσθητόν sein, muss es aber nicht notwendig sein, da auch anderes als Sinnenfälliges eine φαντασία hervorbringen kann. Seltsam ist es, wie Stein seine Definition der φαντασία in Einklang zu bringen sucht mit der Thatsache, dass die φαντασία als ein πάθος ἐν ψυχῇ bezeichnet wird: er sagt nämlich, πάθος bedeute nicht eigentlich ein Leiden, sondern vielmehr eine Bewegung der Seele. Als ob damit für seine Behauptung, dass die φαντασία ein rein aktiver Vorgang sei, etwas gewonnen wäre! Wohl ist die φαντασία eine κίνησις (oder ein κίνημα) der Seele, kein rein mechanisches Leiden. Aber das κίνημα kann an und für sich sowohl ein Bewegtwerden als auch ein Sichbewegen bedeuten. Davon aber wird Stein niemanden überzeugen, dass mit dem Worte πάθος eine rein aktive Bewegung der Seele bezeichnet werden könne: das heisst denn doch „aus schwarz weiss machen"! Vielmehr bei der aus den Sinnen stammenden φαντασία ist die Bewegung der Seele zweifellos vorwiegend als passive zu fassen: dies geht aus plac. IV, 12 selbst hervor, wo es heisst, die φαντασία werde πάθος genannt, weil z. B. ein λευκόν zu Grunde liege, das uns bewege. Noch deutlicher sagt es Sextus (VIII, 397), das φαντασιωθῆναι sei ἀβούλητον und stehe nicht ἐπὶ τῷ π ά σ χ ο ν τ ι, sondern ἐπὶ τῷ φαντασιοῦντι τὸ οὑτωσὶ διατεθῆναι, d. h. bei dem Objekt, das die betreffende Affektion oder die Vorstellung hervorruft (der Ausdruck ist pleonastisch). Merkwürdigerweise wird gerade hier, wo so deutlich der passive Charakter der Sinnesvorstellung gelehrt ist, dieses πάθος ein κίνημα genannt (τὸ δὲ συγκαταθέσθαι τούτῳ τῷ κινήματι . . .), so dass man deutlich sieht, dass durch die Vertauschung des Begriffs πάθος mit dem Begriff κίνημα die φαντασία ihren passiven Charakter keineswegs verliert. Vollständig passiv verhält sich übrigens das Hegemonikon auch bei dieser aus den Sinnen stammenden φαντασία nicht: ist es doch in der Sinnesauffassung selbst mitthätig; mit Rücksicht darauf kann es daher auch heissen, dass das Hegemonikon die φαντασίαι mache (plac. IV, 21). Aber im wesentlichen ist es dabei doch passiv,

da das Bild, welches in ihm entsteht, nicht bloss hinsichtlich seiner Beschaffenheit, sondern meistens auch hinsichtlich seiner Entstehung unabhängig von ihm ist. Anders dagegen verhält sich die Sache bei den dianoetischen φαντασίαι: hier ist das Hegemonikon wesentlich aktiv, insofern sowohl der Anstoss zur Entstehung der φαντασία als auch deren Inhalt durchaus von ihm abhängt. Die φαντασία selbst aber ist in beiden Fällen nicht eine Thätigkeit, sondern ein Bewusstseinsinhalt, der das eine Mal durch einen Anstoss von aussen, das andere Mal durch spontane Thätigkeit des Hegemonikon sich bildet.

Das Irrige der Steinschen Auffassung der φαντασία zeigt sich nun besonders darin, wie er die Thätigkeit, in welcher die φαντασία bestehen soll, beschreibt. Durch die Wahrnehmung, sagt er (II, 159), entsteht eine Bewegung im ἡγεμονικόν, das nunmehr diese Bewegung selbst und die Ursache dieser Bewegung beobachtet, und diese Thätigkeit nennt Chrysippus φαντασία. Man fragt erstaunt, was denn diese Bewegung im Hegemonikon sein soll im Unterschied von der φαντασία: eben diese Bewegung im Hegemonikon ist natürlich die φαντασία [1]). Weiter lesen wir: „die φαντασία ist insofern eine höhere Stufe der αἴσθησις, als sie das Bewusstsein, d. h. die bewusste Beobachtung zur αἴσθησις hinzufügt“ (p. 160). Gerade das Umgekehrte ist wahr: die αἴσθησις im niedereren Sinn geht der φαντασία voran, d. h. bewirkt dieselbe; dagegen die αἴσθησις im höheren Sinn, als κατάληψις und συγκατάθεσις, folgt erst auf die φαντασία: sie ist diejenige Thätigkeit des Hegemonikon, welche die φαντασίαι „mit Bewusstsein beobachtet“ oder prüft und die für kataleptisch befundenen φαντασίαι durch συγκατάθεσις zu καταλήψεις macht. Der Grundirrtum, in welchem sich Stein befindet, besteht darin, dass er die φαντασία als ein der αἴσθησις und διάνοια koordiniertes, resp. beide vermittelndes Glied im Erkenntnisprozess, überhaupt als eine Funktion des Erkennens auffasst, während sie doch nur ein Produkt der beiden Faktoren der Erkenntnis ist, entweder der αἴσθησις oder der διάνοια. „Wenn es heisst (?), dass die φαντασία das vermittelnde Glied zwischen αἴσθησις und διάνοια ist, dann muss ihr doch ein bestimmtes Thätigkeitsgebiet angewiesen werden“ (p. 169). Eben dies, nämlich das besondere Thätigkeitsgebiet der φαντασία, vermag nun aber Stein nicht zu bezeichnen; er bekennt selbst die Verlegenheit, in die er geraten ist, wenn er sagt (p. 160), es erhebe sich die Frage, worin sich die συγκατάθεσις und die διάνοια dann noch von der φαντασία unterscheiden sollen: diese Bedenken haben dann spätere Stoiker bewogen, die φαντασία als etwas rein Passives darzustellen. Wir haben früher schon gesehen, dass Stein die Darstellung des Sextus (VII, 227—241), auf welche diese Bemerkung sich gründet, missverstanden hat; auch in das δεδώκασιν (Sextus VIII, 407) hat er etwas hineingelegt, was durchaus nicht darin zu suchen ist (II, 122, N. 238). Aber nehmen wir einmal an, Stein habe die Sextusstelle richtig verstanden, so sieht man nicht ein, warum es eine „Inkonsequenz“ der späteren Stoiker sein soll, dass sie die φαντασία als κατὰ πεῖσιν erfolgend aufgefasst haben. Denn wenn die ältere Auffassung an dem

[1]) In offenem Widerspruch mit seiner Definition giebt dies Stein selbst zu p. 165: „diese Bewegung (welche die Wahrnehmungen in der Seele erzeugen) nannte Zeno φαντασία“ (nach Galen 247).

„Bedenken" litt, dass die Thätigkeit der φαντασία von der συγκατάθεσις und διάνοια nicht zu unterscheiden war, so wären diese jüngeren Stoiker vielmehr zu loben dafür, dass sie das Wesen der φαντασία und ihren Unterschied von anderen Seelenvorgängen deutlicher zu präzisieren bemüht waren. Stein selbst thut wenigstens nichts, um dieses Bedenken auf anderem Wege zu heben; denn was er sagt (p. 186), die φαντασία sei eine . . . Bewegung der Seele, deren Aufgabe es sei, das von den Sinnen gelieferte Material einer ersten Prüfung zu unterziehen, oder (p. 176) dass, während den Sinnen noch keine grosse Erkenntniskraft einwohne, die φαντασία schon mit feinerem Tonus und demgemäss auch mit grösserer Erkenntniskraft ausgestattet sei, ist ebenso unklar als unbegründet. Jenes Bedenken ist vielmehr gar nicht vorhanden, sobald man die φαντασία nicht als erkennende Thätigkeit, sondern als Produkt der αἴσθησις (im niedereren Sinne) oder der διάνοια fasst. Merkwürdigerweise citiert Stein selbst etliche Stellen, als ob sie beweisend wären für seine Auffassung, die vielmehr das Gegenteil beweisen. So z. B. Cic. ac. I, 11, wo die φαντασία als eine impulsio oblata extrinsecus bezeichnet ist: das ist aber doch wahrlich etwas anderes als „eine mit Bewusstsein verknüpfte Beobachtung des Wahrnehmungsobjektes"! Auf die Stelle Galen 247, welche übrigens möglicherweise nicht von der Sinneswahrnehmung und der durch sie bewirkten φαντασία, sondern von dem sinnlichen Gefühl handelt, ist in der letzten Anmerkung hingewiesen. Auch was Stein aus Philo beibringt (p. 155. N. 307), besagt nichts anderes, als dass die φαντασία (nämlich natürlich die aisthetische) eine δι᾽ αἰσθήσεως erfolgende τύπωσις des νοῦς oder, wie die Stoiker sich ausgedrückt hätten, des ἡγεμονικόν ist. Sextus VII, 232 aber heisst es nur, dass die φαντασία im Gegensatz zum sinnlichen Gefühl, welches eine τύπωσις der Seelenteile sei, als τύπωσις des ἡγεμονικόν oder der διάνοια selbst betrachtet werden müsse: von dem Verhältnis der φαντασία zur Sinneswahrnehmung ist daselbst gar nicht die Rede. Wie man also diese Stelle zur Bestätigung der Ansicht anführen kann, dass die φαντασία ein vermittelndes Glied zwischen αἴσθησις und διάνοια sei, ist unerfindlich.

Die Unsicherheit und Haltlosigkeit der Steinschen Beweisführung zeigt sich aber auch noch an einem anderen Punkte. Die Definition des Zeno (φαντασία = τύπωσις ψυχῆς), sagt er (p. 157), lasse zwei Auffassungen zu: Kleanthes habe die τύπωσις grob sensualistisch als starren, mechanischen Abdruck des Sinnesobjektes, Chrysipp aber als qualitative Veränderung des Sinnessubjektes aufgefasst, als ἀλλοίωσις oder ἑτεροίωσις des Hegemonikon. Jedermann sieht sofort, dass auch die letztere Definition noch weit entfernt ist von der Auffassung Steins, wonach die φαντασία eine bewusste Beobachtung des Wahrnehmungsobjektes seitens des Verstandes sein soll. Stein hat dies auch offenbar selbst gefühlt, da er sagt, „auch diese Definition befriedigte auf die Dauer nicht; denn selbst nach Chrysipp war die φαντασία, da sie eine Bewegung der Seele erzeugte, wohl auch ein πάθος, aber doch noch kein rein leidentlicher Vorgang" (p. 159). Hierdurch verrät er selbst, dass Chrysipp die φαντασία nicht als reine Thätigkeit des Hegemonikon, sondern höchstens als eine aus Passivität und Aktivität gemischte Bewegung der Seele aufgefasst hat: trotzdem sagt er unten „diese Thätigkeit (nämlich die Beobachtung der Bewegung) nennt Chrysipp φαντασία". Er unterstellt also ohne weiteres dem Chrysipp seine eigene, vorgefasste Meinung

über das Wesen der φαντασία. Nach dem Satz p. 159 oben sollte man meinen, die Weiterentwicklung der Auffassung der φαντασία habe darin bestanden, dass dieselbe des auch in der Chrysippschen Definition noch enthaltenen passiven Moments vollends entkleidet und als reine Thätigkeit dargestellt wurde. Aber dies ist nicht die Ansicht Steins, vielmehr sollen die späteren Stoiker die φαντασία als einen rein passiven Vorgang aufgefasst haben. Dann sollte man aber doch meinen, dieselben seien einfach zu der Deutung zurückgekehrt, welche Kleanthes der Definition Zenos (τύπωσις ἐν ψυχῇ) gegeben hatte. Davon aber sagt Stein nichts, er stützt sich vielmehr in seiner Auffassung der φαντασία lediglich auf die Definition des Chrysipp, welche doch, wie er selber fühlt, derselben nicht adäquat ist. — Der wahre Sachverhalt ist vielmehr der: sowohl nach der Definition des Zeno als auch nach derjenigen der Stoiker des Sextus erscheint die φαντασία — wir reden hier nur von der aisthetischen — als etwas wesentlich Passives. Chrysipp insbesondere hat dadurch, dass er an die Stelle der τύπωσις die ἑτεροίωσις setzte, den vorwiegend passiven Charakter der φαντασία durchaus nicht aufgehoben: auch die ἑτεροίωσις des Chrysipp ist nicht als eine aktive Selbstbewegung der Seele, sondern als eine durch das wahrgenommene Objekt verursachte Veränderung des Hegemonikon anzusehen[1]). Er beabsichtigte also mit seiner Theorie der ἑτεροίωσις keineswegs, die φαντασία zu einer Thätigkeit des Hegemonikon zu stempeln, sondern er wollte damit nur die Thatsache erklären, dass das Hegemonikon zu gleicher Zeit verschiedene Vorstellungen in sich vereinigen könne. Dass dies die Absicht war, welche den Chrysipp leitete, sagt ganz deutlich Sextus VII, 229. Ob er freilich seinen Zweck erreicht hat, ist eine andere Frage: Sextus lässt in feiner Ironie durchmerken, dass die Annahme, das Hegemonikon könne gleichzeitig eine Unzahl von ἑτεροιώσεις erfahren, nicht weniger absurd sei als die des Kleanthes. Und wir haben allen Grund, der stillschweigenden Kritik des Sextus beizupflichten; denn das Beispiel, welches Chrysipp anwendete, um seine Ansicht glaubhaft zu machen, ist durchaus unzutreffend: die Luft, welche gleichzeitig durch verschiedene φωναί verschiedene Stösse und Veränderungen erfährt, ist eben kein organisches Ganze, wie das ἡγεμονικόν, welches von jeder ἑτεροίωσις als Ganzes betroffen wird, daher auch nur eine ἑτεροίωσις zumal empfinden kann, wenn auch dieselben in unmerklich kleinen Zeitdistanzen aufeinander folgen. Bezeichnend ist, dass Stein (p. 159 N. 316) in Sext. VII, 232 gerne ποιήσεται lesen möchte, während πείσεται ohne Zweifel die richtige Lesart ist. Doch wenn man auch ποιήσεται liest, so ist in den Worten τὸ ἡγεμονικὸν ποικίλως φαντασιούμενον (Passiv) der Gedanke, dass in der φαντασία das Hegemonikon eine Einwirkung erfährt, also wesentlich passiv sich verhält, zur Genüge ausgedrückt. Auch nach D. L. 50 (φαντασία ἐστὶ τύπωσις ἐν ψυχῇ, τουτέστιν ἀλλοίωσις, ὡς ὁ Χρύσιππος . . . ὑφίσταται) erscheint der Unterschied

[1]) Die τύπωσις des Zeno ist übrigens genau betrachtet auch eine ἑτεροίωσις des Hegemonikon, nur dass durch das Wort τύπωσις die Art und Weise der Veränderung zugleich bezeichnet ist, während Chrysipp das zwar nicht so grob materialistisch klingende, aber auch völlig nichtssagende Wort ἑτεροίωσις wählte. Dass übrigens innerhalb und ausserhalb der Stoa der Unterschied zwischen τύπωσις und ἑτεροίωσις durchaus nicht als prinzipieller aufgefasst, vielmehr eigentlich ignoriert wurde, geht aus Sextus VII, 227 etc. unwidersprechlich hervor.

zwischen der τύπωσις und ἀλλοίωσις nicht von Belang. Ein gewichtigerer Zeuge dafür ist aber der Verfasser der Schrift de comm. not. Wenn er (47) die Stoiker so heftig angreift ob der τύπωσις, die bei der fein pneumatischen Natur des Hegemonikon gar nicht denkbar sei, so hätte er jedenfalls auch mit Chrysipp sich auseinandersetzen müssen, falls er geglaubt hätte, dass durch seine Theorie der ἑτεροίωσις die Denkbarkeit der φαντασία wesentlich gewonnen hätte. Denn so gehässig dieser Kritiker der Stoa ist, so zeigt er sich doch als gründlichen Kenner ihrer Lehre und ist bei aller Missdeutung der stoischen Anschauungen doch nicht so schlecht, dass er dieselben absichtlich entstellen oder die etwaigen Verbesserungen, welche die Stoa an ihren Lehren vorgenommen hätte, lügnerisch verschweigen würde. Wenn er also auseinandersetzt, dass es undenkbar sei, wie dieses feine, flüssige Pneuma τύποι soll empfangen können, noch undenkbarer aber, wie dasselbe μνῆμαι, d. h. μόνιμοι (man bemerke die etymologisierende Definitionsmanier der Stoiker!) καὶ σχετικαὶ τυπώσεις aufnehmen soll, so war er offenbar nicht der Ansicht, dass dieses Bedenken durch die ἑτεροίωσις des Chrysipp gehoben oder auch nur abgeschwächt sei, wie denn auch in der That die μνήμη bei der Chrysippschen Theorie mindestens ebenso unverständlich bleibt als bei der des Zeno und Kleanthes. Somit geht also auch aus comm. not. 47 wie aus der Darstellung des Sextus hervor, dass die Aenderung, die Chrysipp vornahm, durchaus keine Bedeutung in der stoischen Schule erlangte, jedenfalls den ursprünglichen Begriff der τύπωσις nicht zu verdrängen vermochte. Dies erkennt man auch daran, dass die allgemein in der Stoa rezipierte Definition der φαντασία καταληπτική (Sext. VII, 248 und sonst) unleugbar auf der Theorie der τύπωσις beruht[1]). Auch Epictet hat, wie Stein selbst zugiebt (II, 167, N. 325), ebenso M. Aurel, die φαντασία als τύπωσις gedacht. Es will also nicht recht zusammenstimmen, dass die Chrysippsche Theorie der ἑτεροίωσις die meistverbreitete in der Stoa (Stein II, 159), und doch Epictet der eigentliche erkenntnis-theoretische Systematiker der Stoa gewesen sein soll (Stein II, 370).

Es ist wiederholt darauf hingewiesen worden, dass die Stoiker, wenn sie die φαντασία definieren als τύπωσις oder ἑτεροίωσις ψυχῆς, überhaupt wenn sie in wissenschaftlicher Weise von der φαντασία reden, zunächst und gewöhnlich die αἰσθητικὴ φαντασία im Auge haben. Hiernach könnte es scheinen, als ob sie überhaupt keine anderen φαντασίαι gekannt haben, als die aus den Sinnen stammenden. Jedoch selbst Stein hat sich der Anerkennung nicht verschliessen können, dass die Stoiker auch solche φαντασίαι angenommen haben, die aus der διάνοια stammen; aber er meint, dieselben können auf Wahrheit keinen Anspruch machen, da sie als pure Gedankengebilde keine Realität besitzen (II, 156). Sehen

[1]) D. Laert. 50 bringt allerdings unmittelbar nachdem er berichtet hat, dass Chrysipp die τύπωσις als ἀλλοίωσις und nicht in der grob materialistischen Weise des Kleanthes verstanden wissen wollte, obige Definition der καταληπτικὴ φαντασία, so dass man glauben könnte, dieselbe komme von Chrysipp selbst. Jedoch es wäre höchst auffallend, wenn Chrysipp, der ja eben das Bild von der σφραγίς nicht gelten lassen wollte, die φαντασία καταλ. als ἐναπεσφραγισμένη etc. bezeichnet hätte. Offenbar ist die Diogenesstelle korrupt, was schon die sinnlose Anknüpfung zeigt: νοεῖται δὲ ἡ φαντασία. Es muss ein Satz ausgefallen sein, in welchem die Unterscheidung der φαντασίαι καταληπτικαί und ἀκατάληπτοι erwähnt war.

wir uns die vorhandenen Zeugnisse näher an. Nach D. L. 51 haben die Stoiker unterschieden φαντασίαι αἰσθητικαί, d. h. δι' αἰσθητηρίων λαμβανόμεναι und φαντασίαι διὰ τῆς διανοίας καθάπερ αἱ ἐπὶ τῶν ἀσωμάτων καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τῶν λόγῳ λαμβανομένων. Dass die φαντασίαι unkörperlicher Dinge, also der λεκτά, des κενόν, des τόπος und χρόνος, pure Gedankengebilde sind und keinen Anspruch auf Wahrheit besitzen, mag ja zunächst zugegeben werden. Es fragt sich aber, was der Ausdruck τὰ ἄλλα τὰ λόγῳ λαμβανόμενα bedeutet. Stein hat denselben offenbar ignoriert, beziehungsweise geglaubt, es seien damit wiederum die ἀσώματα gemeint (II, 177, N. 354). Dies geht aber durchaus nicht an: die ἀσώματα erwähnt D. Laert. als λόγῳ (nicht αἰσθήσει) λαμβανόμενα zuerst, weil an diesem Beispiel der Unterschied der dianoetischen und der aisthetischen φαντασίαι am meisten in die Augen fällt. Aber die φαντασίαι der ἀσώματα sind durchaus nicht die einzigen φαντασίαι, welche aus der διάνοια stammen; sondern es giebt ausser den ἀσώματα noch anderes, was durch den Logos (oder durch die διάνοια — denn diese Begriffe sind hier ganz synonym —) erfasst wird. Was unter dem „anderen“ zu verstehen ist, lässt sich unschwer erraten. Doch wir sind nicht auf Vermutungen angewiesen. Nach Sextus (VIII, 176) haben die Stoiker die πράγματα eingeteilt in solche, welche αἰσθήσει erkannt werden (wie „weiss, schwarz, süss, bitter“), und in solche, welche λόγῳ erkannt werden (wie καλὸν αἰσχρόν, νόμιμον παράνομον, εὐσεβὲς ἀσεβές). Hier haben wir ein unwiderlegliches Zeugnis dafür, dass die Stoiker die Erkenntnis des Schönen und sittlich Guten nicht aus den Sinnen, sondern aus der διάνοια herleiteten. Dem stehen nun allerdings andere Stellen entgegen, welche dafür zu sprechen scheinen, dass die Stoiker wirklich, wie Stein behauptet, alle Erkenntnis aus der sinnlichen Wahrnehmung abgeleitet haben. Hierher gehört vor allem die wohlverbürgte Behauptung der Stoiker, dass auch die ἀρεταί und κακίαι, die κατορθώσεις etc., also auch die sittlichen und geistigen Realitäten mit den Sinnen wahrnehmbar seien (Plut. st. rep. 19; Cic. nat. d. II, 145). Jedoch schon der paradoxe Klang dieser Behauptung mahnt uns zur Vorsicht: ist ihr Sinn wirklich der, dass die Sinne uns auch die ethischen Qualitäten der Dinge kund machen? Keineswegs! sondern die Stoiker wollen damit bloss sagen, dass auch diese abstrakten, sittlichen Qualitäten in Wirklichkeit nur an einem σῶμα sich finden; ein σῶμα aber ist (wenigstens in der Hauptsache) [1]) auch ein αἰσθητόν. Das wirkliche, in der Wirklichkeit vorhandene Gute, Edle etc. ist also allerdings ein αἰσθητόν, weil es nur an einem αἰσθητόν ist, also nur anlässlich der sinnlichen Wahrnehmung des Objektes, das der Träger der ethischen Qualität ist, erkannt werden kann. Auch das Gute, Edle etc. wird demnach nur mittels der Sinne wahrgenommen, aber — und dies ist der grosse Unterschied — nicht durch die Sinne, sondern natürlich durch den Verstand. Der Verstand ist es ja, der ohne Zuhilfenahme der sinnlichen Erfahrung, durch dialektische Entwicklung der in ihm liegenden προλήψεις die Kennzeichen des Guten, Edlen etc. feststellt

[1]) Gott ist z. B. nach den Stoikern ein σῶμα, aber nicht mit den Sinnen wahrnehmbar; ebenso die menschliche Seele, das Hegemonikon: αἰσθητόν ist das letztere nur insoweit, als es sich in den Mienen oder in der Haltung des Körpers ausprägt.

und an die Objekte der sinnlichen Erfahrung diese προλήψεις als Kanones anlegt: erst dadurch, also durch das Urteil des Verstandes, werden die Dinge in ihren ethischen Qualitäten erkannt. Ganz deutlich sagt dies Seneca (ep. 66, 35): de bonis ac malis sensus non judicat . . . ratio arbitra est bonorum ac malorum. Dass Seneca hiermit eine stoische, und zwar die echt stoische Ansicht vorträgt, geht aus dem Zusammenhang, sowie aus dem bestimmten Tone, in welchem er diese Worte ausspricht, zweifellos hervor. Denselben Gedanken führt auch Epictet öfters aus. Z. B. I, 1, 5 sagt er: „das Gold selbst sagt es nicht, dass es schön ist, sondern die χρηστικὴ δύναμις ταῖς φαντασίαις, d. h. die Vernunft; ebenso II, 23, 7 „der Weizen, das Pferd etc. sprechen sich nicht selbst aus über ihren Wert, sondern lediglich die δύναμις λογική“. Endlich sei erinnert an die Stelle III, 8, 1 („die φαντασίαι legen uns — nämlich dem Verstand, nicht den Sinnen — Fragen vor“), aus welcher ebenfalls unwiderleglich hervorgeht, dass Epictet die Wahrnehmung der ästhetischen und ethischen Qualitäten der Dinge nicht den Sinnen, sondern dem Verstande zugewiesen hat. Es ist aber ganz unmöglich anzunehmen, dass Epictet, der doch täglich seinen Schülern die Schriften der Hauptstoiker, des Chrysipp, Archedem, Antipater etc. vorlas, beziehungsweise vorlesen liess und interpretierte, eine solche Anschauung, die gewissermassen die Grundlage seines ganzen philosophischen Lehrens und Ermahnens bildete, so bestimmt und als eine unmittelbar einleuchtende ausgesprochen haben würde, wenn ihm bekannt gewesen wäre, dass ein Teil der Stoiker, ja gerade die Hauptrepräsentanten der Schule, der entgegengesetzten Ansicht waren, nämlich dass das Objekt selbst, resp. die blosse sinnliche Wahrnehmung desselben, schon eine Aussage, und zwar eine gültige, über Schön und Hässlich, Gut und Schlecht enthalte.

Aber sagt nicht der Stoiker Ciceros (nat. d. II, 145) mit dürren Worten, dass die Sinne die Tugenden und Laster erkennen? Allerdings, jedoch wie das gemeint ist, erhellt deutlich aus dem folgenden „iratum propitium, laetantem dolentem etc. cognoscunt“, d. h. aus den Gesichtszügen und Gebärden, der Haltung und den Bewegungen des Menschen lässt sich der Zustand seines Innern, seine Gesinnung und Stimmung erkennen. Insofern lässt sich also allerdings auch das Abstrakte mit den Sinnen wahrnehmen; aber auch in diesem Falle ist es nicht der Sinn als solcher, der uns die Seelenbewegungen des Nächsten kund thut, sondern die διάνοια, welche aus dem, was die Sinne zeigen, einen Schluss zieht; und nur deshalb, weil dieser Schluss der διάνοια so rasch nach der Sinneswahrnehmung erfolgt, dass zwischen ihm und der letzteren gar keine Zeitdistanz zu liegen scheint, sieht es so aus, als ob durch die Sinne selbst jene Erkenntnis zu stande gekommen wäre. Ueberdies sei wiederholt darauf aufmerksam gemacht, dass Cicero diese Fähigkeit, auch Abstraktes, wie Schönheit, Ebenmass, Tugenden und Laster wahrzunehmen, nur den Sinnen des Menschen zuerkennt und eben darin den hohen Vorzug derselben vor denen des Tieres erblickt. Diese Fähigkeit kann aber doch unmöglich in der feineren κατασκευή des Sinnesorgans begründet sein — denn von dieser hängt nur die Schärfe des Sinnesvermögens ab, worin ja der Mensch vielfach von den Tieren übertroffen wird —, sondern nur darin, dass der Mensch eine διάνοια besitzt. Diese ist es, welche auf Grund ihrer Normen und Gesetze die ästhetischen und ethischen Qualitäten der Dinge wahr-

nimmt. Es giebt also sozusagen eine dianoetische αἴσθησις, eine Wahrnehmung, welche nicht durch die Sinne als solche, sondern durch die von der διάνοια geübten und geleiteten Sinne erfolgt. Dies sagt ja auch der Stoiker Ciceros (ac. II, 20): nur durch Uebung und Kunst erlangen die Sinne jene gerühmte Kraft feinster, künstlerischer Wahrnehmung. Völlig sinnlos wäre es aber anzunehmen, durch blosse Uebung der Sinne könne einer dazu gelangen, ein Gemälde „ästhetisch" zu betrachten; sondern die Uebung und Schulung, von der Cicero spricht, ist in Wahrheit eine Uebung der διάνοια, des Urteils, welche aber allerdings zur Folge hat, dass die Sinne gleichsam von selbst, ohne Reflexion, die ästhetischen oder ethischen Qualitäten der Dinge wahrnehmen. Uebrigens darf man nicht übersehen, dass die Fähigkeit des Menschen, den Seelenzustand eines anderen an seiner äusseren Erscheinung — also in diesem Sinne αἰσθήσει — zu erkennen, eine sehr beschränkte ist. Den Stoikern aber, bei ihrer Sucht nach paradoxen Behauptungen, sieht es ganz gleich, dass sie den an sich richtigen Gedanken, dass auch Gemütsstimmungen, Seelenzustände, Tugenden etc. gesehen werden können, unbesonnen verallgemeinert haben [1], so dass die draussen Stehenden, insbesondere die Gegner der Stoa, mala oder bona fide sagen konnten, nach den Stoikern hänge alle Erkenntnis von der sinnlichen Wahrnehmung ab (Origen. contra Cels. VII, 37 p. 56 L.), eine Behauptung, die so direkt mit allem anderen, was wir über die stoische Erkenntnistheorie wissen, im Widerspruch steht, dass man sie nicht anders als aus einem Missverständnis erklären kann [2].

Auch was Stein sonst noch anführt zum Beweise, dass die Stoiker alle Erkenntnis aus der sinnlichen Wahrnehmung abgeleitet haben, erweist sich bei näherer Betrachtung als hinfällig. Die wichtige Stelle plac. IV, 11 wird erst bei der πρόληψις eingehender erörtert werden; hier sei indessen so viel bemerkt, dass auch nach dieser Stelle die Erkenntnis durch die Sinne nur als die eine Art der Erkenntnisgewinnung erscheint: dem πρῶτος τῆς ἀναγραφῆς τρόπος muss notwendig ein δεύτερος τρόπος entsprechen, und dieser kann nach allem Bisherigen in nichts anderem bestehen als in der ἀναγραφὴ διὰ τῆς διανοίας oder τοῦ λόγου. Was ferner die Stelle ecl. I, 50 (Diels 398) betrifft („Chrysipp nannte τὸ μὲν γενικὸν ἡδὺ νοητόν, τὸ δὲ εἰδικὸν καὶ προςπῖπτον ἤδη αἰσθητόν"), so ist vor allem auffallend, dass Stein (II, 140, N. 275) immer von dem „Guten" spricht, während doch von dem ἡδύ die Rede ist. Sodann ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass das ἡδύ hier als Objekt des sinnlichen Gefühls, also nicht als Objekt der sinnlichen Wahrnehmung zu verstehen ist. Jedenfalls trifft dies zu bei M. Aurel VIII, 41, eine Stelle, die Stein ganz falsch verwendet: körperlicher Schmerz wird natürlich unmittelbar durch die αἴσθησις (die sinnliche

[1]) Ein Beweis davon ist das bekannte Paradoxon der Stoiker, τὸν σοφὸν αἰσθήσει καταληπτὸν ἀπὸ τοῦ εἴδους τεκμηριωδῶς (ecl. I, 50; Diels 398). Stein hat, die zweifellos richtige Emendation Wachsmuts ignorierend, diesem Satze eine ganz unmögliche Bedeutung gegeben und ihn als Zeugnis dafür angeführt, dass der Weise von den Sinnen nicht getäuscht werden könne (II, 148, N. 288). Ich bemerke zugleich, dass Stein hier das Wort καταληπτικός genau in der Bedeutung nimmt, welche es meines Erachtens auch in dem Ausdruck φαντασία καταληπτική hat.

[2]) Freilich kann damit auch nur das gemeint sein, dass alle Erkenntnis eines Wirklichen, auch wenn sie durch Vernunftschlüsse zu stande kommt, irgendwie die αἴσθησις zu Hilfe nehmen muss, also insofern von ihr abhängt.

Empfindung) wahrgenommen, beim Tier wie beim Menschen. Ob aber dieses körperliche ἡδύ oder ἀλγεινόν ein Gut resp. Uebel ist, das sagt nicht die αἴσθησις, sondern lediglich die διάνοια. — Wenn jedoch auch an obiger Stelle das ἡδύ als Gegenstand der Sinneswahrnehmung und des Denkens in Betracht kommt, so hat der Ausspruch Chrysipps keinen anderen Sinn, als dass das einzelne, konkrete Schöne, Gute, Angenehme nur mittels der Sinne wahrgenommen werden kann, womit durchaus nicht gesagt ist, die Erkenntnis, dass das betreffende αἰσθητόν ein ἀγαθόν oder dergl. sei, stamme aus den Sinnen.

Die hier entwickelte Ansicht läuft nun allerdings der gewöhnlichen Auffassung direkt zuwider. Auch Zeller (III, 1, 73 Anm. 1) und Heinze (zur Erkenntnislehre d. St. p. 17) haben die Stelle Plut. St. rep. 19 so aufgefasst, dass zwar nicht die Begriffe des Guten und Bösen, wohl aber die einzelnen sittlichen Thätigkeiten und Zustände durch die Sinne erkannt werden. Heinze zwar scheint sich der Ansicht zuzuneigen, dass der Satz, die ἀγαθά seien αἰσθητά, nur auf Chrysipps Rechnung zu setzen sei, und verrät deutlich, dass es ihm nicht recht wohl ist bei der Annahme, Chrysipp habe im Ernste der blossen αἴσθησις das Urteil über Gut und Schlecht anheimgegeben. Jedoch wenn man bei der Beurteilung des Sinnes dieser Plutarchstelle mehr Rücksicht genommen hätte auf die Grundlagen und den allgemeinen Charakter der stoischen Philosophie, so hätte man sich von dem allerdings bestechenden Schein nicht so blenden lassen. Wie sollte auch ein Stoiker, der ja überzeugt war, dass die meisten Menschen die Begriffe „gut, schlecht“ etc. ganz verkehrt anwenden, und dass behufs ihrer richtigen Anwendung eine sorgfältige dialektische Zergliederung derselben, überhaupt ein strenges philosophisches Studium notwendig sei, im Ernste behauptet haben, dass das einzelne Gute schon durch die Sinne als Gutes wahrgenommen würde! Wozu wäre denn dann überhaupt die Philosophie, wozu ein διακρίνειν und γυμνάζειν der φαντασίαι (das nicht erst Epictet empfohlen hat, sondern alle Stoiker vor ihm) nötig, wenn die Sinne uns schon sagen würden, was schön, was gut und edel ist? Gerade die Stoiker, die bekanntlich die gewöhnlichen Anschauungen über das Wesen und den Wert der Dinge auf den Kopf stellten und z. B. behaupteten, nur der Weise sei schön, konnten ja am allerwenigsten den Sinnen einen Einfluss auf die Bildung des Werturteils beimessen. Wären sie der Ansicht gewesen, dass durch die Sinne ein Objekt als gut oder schlecht, d. h. überhaupt nach seinem Werte für das Subjekt erkannt werde, so hätten sie die Thatsache, dass die meisten Menschen falsche δόγματα haben, auf eine mangelhafte αἴσθησις, nicht, wie sie thun, auf mangelhafte Pflege des λόγος zurückführen, und statt zu fleissiger Ausbildung des λόγος zu fleissiger Uebung des Gesichtssinnes und Gehörsinnes u. s. w. ermahnen müssen. Eben die Stelle, an welcher geradezu gesagt wird, dass die Sinne die Tugenden und Laster erkennen (nat. d. II, 145), kann uns als Beweis dienen, dass die Stoiker mit dieser paradox klingenden Behauptung durchaus nicht den Sinn verbanden, als ob das Gute und Schlechte durch die Sinne erkannt werde. Die Sinne, heisst es dort, erkennen den Zornigen, Tapferen etc. Nun wissen wir aber, dass die Stoiker, im Gegensatz zu der gewöhnlichen Ansicht, sowie zu den meisten anderen philosophischen Schulen, den Zorn durchweg als verwerfliche

Seelenregung (πάθος) betrachteten. Wenn also ein Stoiker und ein Peripatetiker zugleich einen Zornigen sähen, so würden ja nur dem ersteren die Sinne ein vitium zeigen, während der letztere möglicherweise eine virtus wahrnimmt: — der beste Beweis, dass die Erkenntnis der Tugenden und der Laster nicht aus den Sinnen stammen kann, welche ja, wie gerade die Stoiker betonen, bei allen Menschen wesentlich gleich organisiert und gleich befähigt sind zur Erkenntnis der Wahrheit. Das Gleiche gilt von dem fortis, der ja auch in vielen Fällen vom Stoiker als vitiosus, von den gewöhnlichen Menschen als tugendhaft wahrgenommen würde. Der Sinn des ganzen Paradoxon wird uns nun also erst recht klar: nur auf Grund einer durch Denken gewonnenen richtigen Erkenntnis des Guten wird das einzelne, konkrete Gute mittels der Sinne erkannt: wer noch nicht auf dem Wege des Denkens erkannt hat, welcher Kategorie von Dingen das Prädikat „gut“ etc. zu geben ist, der wird niemals etwas Gutes wahrnehmen. Er wird wohl viele Dinge gut nennen und dafür halten, aber dies ist dann keine αἴσθησις (im Sinne einer κατάληψις), sondern lediglich eine δόξα, also eine subjektive Zuthat (ein προςδοξάζειν). Die Erkenntnis der ethischen Qualität stammt also so wenig wie die δόξα aus den Sinnen selbst, sondern aus der διάνοια: die Sinne sind für die Erkenntnis des wirklichen Guten, wie die Stoiker sich ausdrücken würden, nicht die αἰτία ποιητική oder αὐτοτελής (Plut. st. rep. 47), sondern nur die αἰτία προϋπάρχουσα oder προκαταρκτική.

Die dianoetische Erkenntnis erstreckt sich nun aber nicht bloss auf die ästhetischen und ethischen Qualitäten der Sinnendinge, sondern auch sinnlich nicht Wahrnehmbares kann durch die διάνοια erkannt werden. Dies geht hervor aus der überaus wichtigen Stelle D. Laert. 52: ἡ δὲ κατάληψις γίνεται κατ᾽ αὐτοὺς αἰσθήσει μὲν λευκῶν καὶ μελάνων καὶ τραχέων καὶ λείων, λόγῳ δὲ τῶν δι᾽ ἀποδείξεως συναγομένων, ὥςπερ τὸ θεοὺς εἶναι καὶ προνοεῖν τούτους. Diese Stelle hat Stein (II, 183, N. 369) in einer ganz unentschuldbaren Weise missverstanden und die so durchsichtige Konstruktion des Satzes durch eine sinnlose Interpunktion verdorben: er setzt nach λείων ein Kolon, ohne anzugeben, wie dann der Dativ λόγῳ zu verstehen sei. Jedermann sieht doch sofort, dass dem αἰσθήσει μέν das λόγῳ δέ entspricht, und dass zu dem letzteren die Worte ἡ κατάληψις γίνεται zu ergänzen sind. So klar und deutlich als möglich ist hier gelehrt, dass die κατάληψις nur zur einen Hälfte aus der αἴσθησις stammt, zur anderen aber aus dem λόγος. Stein aber stellt die Sache geradezu auf den Kopf, indem er die Stelle als Beleg für seine Behauptung citiert, die κατάληψις stamme „immer und unter allen Umständen“ aus der sinnlichen Wahrnehmung: die κατάληψις, sagt er, ergreife die „empirischen Thatsachen“ (weiss, schwarz, hart, weich)[1], der λόγος hingegen die transszendentalen — wahrlich ein Konglomerat der wunderlichsten Irrtümer. Die transszendentalen „Thatsachen“, wenn anders man die stoischen νοητά so nennen kann, geben allerdings keine eigentliche Erkenntnis, da sie unwirklich sind (aber eben deshalb keine „Thatsachen“!), und nur das Wirkliche eigentlich

[1]) Man begreift dabei nur nicht recht, warum nicht auch etwa das καλόν, ἀγαθόν und Aehnliches angeführt ist, was doch Stein auch für „empirische Thatsachen“ halten muss.

erkannt werden kann. Gott aber ist dem Stoiker durchaus keine transszendentale Thatsache, sondern eine gut empirische, die darum auch vollständig erkannt werden kann. Wir werden später sehen, dass Stein eben auch die κατάληψις, wie die meisten erkenntnis-theoretischen Begriffe der Stoa, unrichtig aufgefasst hat. Hier sei vorläufig nur darauf aufmerksam gemacht, wie aus unserer Diogenesstelle unwidersprechlich hervorgeht, dass die Stoiker nicht etwa bloss dianoetische φαντασίαι, sondern auch dianoetische καταλήψεις angenommen haben, während Stein in wahrhaft unbegreiflicher Verblendung die λόγῳ λαμβανόμενα nicht als καταλήψεις gelten lassen will.

Wenn wir nun die vier Hauptstellen, die im obigen gegen die herrschende Auffassung geltend gemacht worden sind, nämlich D. L. 51 (die φαντασίαι sind teils αἰσθητικαί, teils nicht etc.), Sextus VIII, 176, Seneca ep. 66, 35 und D. L. 52 nebeneinander stellen, so zeigt sich, dass dieselben völlig übereinstimmen darin, dass die Stoiker zwei Quellen der Erkenntnis angenommen haben, die αἴσθησις und die διάνοια oder den λόγος. Die Beispiele, welche für die Erkenntnis δι᾽ αἰσθήσεως angeführt werden, beschränken sich lediglich auf sinnliche Qualitäten (weiss, schwarz etc.). An und für sich könnte man nun zwar annehmen, die ästhetischen und ethischen Qualitäten (schön, gut, gerecht etc.) gehören nach D. L. 52 auch zu den durch die Sinne erkannten, weil sie unter den λόγῳ καταλαμβανόμενα nicht aufgeführt seien. Jedoch es wäre dann mehr als auffallend, dass, während 4 Beispiele sinnlicher Qualitäten angeführt sind (weiss — schwarz, rauh — glatt), kein einziges Beispiel einer ethischen Qualität hinzugefügt ist: und doch wäre gerade dies so wichtig und interessant gewesen. Dagegen dass das καλόν, ἀγαθόν, δίκαιον etc. unter den λόγῳ καταλαμβανόμενα nicht erwähnt ist, hat durchaus nichts Auffallendes, weil das nichts der gewöhnlichen Ansicht Widersprechendes war, dass das Gute etc. durch den Verstand erkannt werde, und Diogenes nur überhaupt den Unterschied der aus der αἴσθησις und der aus dem λόγος stammenden Erkenntnisse an einem Beispiel veranschaulichen wollte. Bei Sextus dagegen (a. a. O.) sind gerade diese ethischen Qualitäten, und diese allein, als Beispiele der dianoetischen Erkenntnis angeführt: so wenig nun aber Sextus die aus der διάνοια stammende Erkenntnis auf die ethischen Begriffe beschränken will, sondern gewiss auch die apodeiktischen Erkenntnisse (z. B. dass es eine Gottheit gebe) zu derselben rechnet, so wenig will der Stoiker des Diogenes sie auf die letzteren beschränken.

Um die Bedeutung und den Umfang der dianoetischen φαντασίαι ins Licht zu setzen, war es notwendig, hier schon einiges über die Lehre von der κατάληψις vorauszunehmen. Wir kehren nun zu der Besprechung der φαντασία zurück, indem wir die verschiedenen Arten der aus der διάνοια stammenden φαντασίαι, die wir bis jetzt gefunden haben, zusammenstellen.

1) φαντασίαι von Wirklichem.

a) φαντασίαι der ästhetischen und ethischen Qualitäten an sinnlich wahrnehmbaren Dingen: Sextus VIII, 176 (καλὸν αἰσχρόν, νόμιμον παράνομον, εὐσεβὲς ἀσεβές); Galen 399 (Posidonius: φαντασίαν ἀγαθοῦ ἢ κακοῦ λαμβάνειν); Galen 419 (Chrysippus: τὰ ὑποκείμενα οὐκέτι ὁμοίας τὰς φαντασίας ποιεῖ — nämlich dass es ein Uebel sei); ecl. II, 86 (φαντασία τοῦ καθήκοντος).

b) φαντασίαι von Realitäten, die nicht mit den Sinnen wahrnehmbar sind, z. B. die Vorstellung Gottes (D. L. 52).

2) φαντασίαι von solchen Dingen, deren Wirklichkeit möglich, aber ungewiss ist. In diese Kategorie, welche sozusagen ein Mittelding zwischen Wirklichem und Unwirklichem darstellt, gehören die sogenannten φύσει ἄδηλα, die bei Sextus mehrfach erwähnt werden (II, 99; VIII, 145; VIII, 306 u. ö.). Das stehende Beispiel hierfür sind die νοητοὶ πόροι, welche zwar niemals ὑπὸ τὴν ἡμετέραν ἐνάργειαν fallen, aber deren Vorhandensein doch aus sinnlich Wahrnehmbarem, ἐκ προδήλων (aus der Schweissabsonderung des Körpers) erschlossen werden kann. Diese νοητοὶ πόροι sind nicht absolute νοητά, d. h. etwas Unwirkliches, bloss in Gedanken Existierendes, sondern etwas, das an sich sinnlich wahrnehmbar sein könnte, aber nur für die Sinne des Menschen nicht wahrnehmbar ist. Nach Sextus haben die Stoiker sogar eine κατάληψις dieser νοητοὶ πόροι für möglich gehalten. Doch scheint es, dass sie die Erkennbarkeit und Wirklichkeit derselben im Zweifel gelassen haben; darauf weisen wenigstens die Worte hin: οὗτοι οὐδέποτε ἐξ ἑαυτῶν φαίνονται, ἀλλ' εἰ ἄρα, ἐξ ἑτέρων καταλαμβάνεσθαι ἂν νομισθεῖεν (II, 98). Darum lassen wir es auch dahingestellt, ob diese νοητοὶ πόροι u. dergl. zu dem Wirklichen oder dem Unwirklichen zu rechnen sind [1]).

3) φαντασίαι von Unwirklichem.

a) φαντασίαι von sinnlich wahrnehmbaren Dingen, die aber in Wirklichkeit, wenigstens im Augenblick der vermeintlichen Wahrnehmung, nicht existieren. Diese φαντασίαι werden speziell φαντάσματα oder φανταστικά genannt, wiewohl, wie wir sehen werden, der Ausdruck φάντασμα auch umfassender zur Bezeichnung sämtlicher φαντασίαι eines Unwirklichen gebraucht wird. Nach der klaren Darstellung in plac. IV, 12 hat Chrysipp das von einem Wirklichen (ὑπάρχον) hervorgerufene πάθος der Seele φαντασία genannt, das erscheinende Objekt selbst φανταστόν. Die Vorstellung eines Nichtwirklichen aber nannte er φανταστικόν und das Scheinobjekt, das den Inhalt desselben bildet, φάντασμα. Mit dieser Darstellung stimmt vollständig überein Nemesius 173; dagegen 171 gebraucht derselbe, offenbar einer nichtstoischen Quelle folgend (was auch aus den Ausdrücken ἄλογος ψυχή und ἄλογα μέρη τῆς ψυχῆς hervorgeht), diese Begriffe in einem anderen Sinne. Zwar das φανταστόν und die φαντασία haben mutatis mutandis (nämlich insofern die letztere als Zustand — πάθος — der ἄλογος ψυχή bezeichnet wird) dieselbe Bedeutung wie bei Chrysipp. Dagegen das φανταστικόν erklärt Nemesius, indem er ihm eine ganz allgemeine Bedeutung verleiht, als δύναμις τῆς ἀλόγου ψυχῆς δι' αἰσθητηρίων ἐνεργοῦσα; φάντασμα aber nennt er dasselbe, was Chrysipp φανταστικόν nannte [2]). Es ist jedoch sehr wohl möglich, dass die spitzfindige Unterscheidung Chrysipps zwischen φάντασμα und φανταστικόν auch von Stoikern igno-

[1]) Da die Stoiker das Leere für unwirklich erklärt haben, so könnte man denken, die πόροι seien ebenfalls unwirklich. Jedoch wenn man dabei nicht sowohl an den Begriff des Leeren als vielmehr an den der Vertiefung denkt, ist es immerhin möglich anzunehmen, dass die Stoiker die πόροι für etwas Wirkliches gehalten haben.

[2]) Stein (II, 165, N. 329) hat die Abweichung des Nemesius nur flüchtig berührt und offenbar unterschätzt, überdies in der Erklärung von plac. IV, 12 die Begriffe φάντασμα und φανταστικόν verwechselt.

riert wurde. Nicht bloss wurde das Wort φάντασμα zur Bezeichnung sämtlicher Vorstellungen eines Unwirklichen gebraucht, sondern Chrysipp selbst scheint zuweilen seine Unterscheidung aufgegeben und den Ausdruck φάντασμα als Korrelat der φαντασία gefasst zu haben; wenigstens nach D. L. 50 hat er nur φαντασία und φάντασμα unterschieden und letzteres definiert als δόκησις διανοίας οἵα γίνεται κατὰ τοὺς ὕπνους. Es ist ja auch klar, dass das Objekt der in einem διάκενος ἑλκυσμός der Seele [1]) bestehenden Vorstellung, eben weil es ein Nichtseiendes ist [2]), auch keinen besonderen Namen zu verdienen schien, beziehungsweise dass mit φάντασμα sowohl das διάκενον πάθος ἐν ψυχῇ, als auch der Inhalt desselben, das Scheinobjekt, bezeichnet wurde, wie denn nach Sextus VII, 256 Menelaus die Helena für ein φάντασμα hielt. Ebenso wird ja auch, wie wir gesehen haben, das Wort φαντασία (namentlich von Epictet) oft in einer Weise gebraucht, dass eigentlich das φανταστόν, also der Inhalt oder das Objekt der φαντασία, darunter zu verstehen ist. Diese φαντάσματα oder (denn φαντασία wird auch als Oberbegriff der φαντάσματα gebraucht) φαντασίαι eines Unwirklichen werden auch ἐμφάσεις genannt (D. L. 51 εἰσὶ δὲ τῶν φαντασιῶν καὶ ἐμφάσεις αἱ ὡςανεὶ ἀπὸ ὑπαρχόντων γινόμεναι). Die ἐμφάσεις haben wir also anzusehen als φαντάσματα im engeren Sinne, die wir hier (sub 3. a) allein ins Auge fassen; darunter sind zu verstehen vor allem die Vorstellungen im Traume (D. L. 50) oder im Zustand der Geistesstörung, der μελαγχολία (plac. IV, 12 ὥςπερ ἐπὶ τοῦ σκιαμαχοῦντος καὶ κενοῖς ἐπιφέροντος τὰς χεῖρας). Zu bemerken ist noch, dass diese φαντάσματα eine Art sinnlicher Vorstellungen sind, nur dass sie eben nicht durch die Sinne, sondern durch einen διάκενος ἑλκυσμός der Seele entstehen. Uebrigens fallen unter den Begriff des φάντασμα und des motus inanis nicht bloss die Vorstellungen im Traume oder im Wahne, sondern alle diejenigen Vorstellungen, welche der Einbildungskraft (Cic. nat. d. I, 106 conformatio animi), der „Phantasie" ihre Entstehung verdanken.

b) φαντασίαι von Unwirklichem, dem aber in der Wirklichkeit etwas entspricht. Dies sind kurz gesagt die ἐννοήματα, die im Denken erfassten Begriffe (Prantl, Gesch. d. Log. I, 420). Sie werden genannt φαντάσματα ψυχῆς (ecl. I, 12; Diels 472) oder διανοίας (plac. IV, 11; D. L. 61). Wenn an letzterer Stelle als Beispiel des ἐννόημα angeführt wird ἀνατύπωμα ἵππου καὶ μὴ παρόντος, so darf man darunter nicht die spontane Erinnerung an ein mit den Sinnen wahrgenommenes, bestimmtes Pferd verstehen — denn dies wäre eine μνήμη, kein ἐννόημα — sondern nur die allgemeine Vorstellung eines Pferdes, den Gattungsbegriff Pferd. Für die Gattungsbegriffe hatten die Stoiker auch den besonderen Namen γενικαὶ φαντασίαι (Sext. VII, 246). Jedoch auch die εἰδικαὶ φαντασίαι sind ἐννοήματα (Sext. II, 219; D. L. 60 u. 61); denn das γένος ist eine Zusammenfassung (σύλληψις) mehrerer ἐννοήματα, das εἶδος aber ist nach unten selbst wieder γένος. Nicht im Widerspruch damit steht es, wenn

1) Plac. IV, 12; Sext. VII, 241; Cic. nat. d. I, 105 motus inanis. Stein hat den Begriff des διάκενος ἑλκυσμός fälschlich auf alle nicht aisthetischen φαντασίαι ausgedehnt: in Wahrheit haben die Stoiker nur die obige Kategorie von φαντασίαι mit diesem Namen bezeichnet. Wie sollte auch ein Stoiker die höchsten und gewissesten Erkenntnisse, z. B. dass der Tod kein Uebel ist, eine leere Zuckung der Seele genannt haben!

2) So sagt Chrysipp selbst (plac. IV, 12) τῷ φανταστικῷ ὑπόκειται οὐδέν.

Chrysipp (ecl. I, 50; Diels 398) das εἰδικὸν ἡδὺ ein αἰσθητόν nennt; denn hier meint er eben mit dem εἰδικόν im Gegensatz zu γενικόν ein konkretes, wirkliches ἡδύ, wie er es denn auch erläutert durch das Wort προςπῖπτον. — Die ἐννοήματα sind nun aber natürlich nicht bloss Gattungsbegriffe, sondern überhaupt φαντασίαι λογικαί (Sext. VIII, 70; D. L. 63), d. h. rein gedankenmässige Vorstellungen, ohne irgend welche unmittelbare Beziehung auf eine aisthetische oder dianoetische Wahrnehmung[1]). Die λογικαὶ φαντασίαι dürfen also ja nicht verwechselt werden mit den dianoetischen: diese sind, wie die aisthetischen, wirkliche Eindrücke, resp. Veränderungen des Hegemonikon, also Realitäten, die λογικὴ φαντασία ist aber gleichsam nur der Schatten oder die Doppelgängerin der realen φαντασία, was auch daraus deutlich erhellt, dass sie zu dem λεκτόν, das ja unkörperlich ist, in nächster Beziehung steht. Das λεκτόν ist nichts anderes als die zu sprachlichem Ausdruck gebrachte φαντασία λογική (Prantl I, 416; Stein II, 219).

c) φαντασίαι von Unwirklichem, dem in der Wirklichkeit nichts entspricht. Auch die ἐννοήματα und λεκτά, welche sub b) besprochen wurden, sind ἀσώματα. Ausser diesen haben aber die Stoiker noch drei andere ἀσώματα gekannt, den Raum, die Zeit und das Leere. Diese unterscheiden sich von den ἐννοήματα oder λεκτά immerhin insofern, als den letzteren etwas Wirkliches entspricht oder wenigstens entsprechen kann (ausser wenn wir gerade das ἐννόημα des Raumes, des Leeren oder der Zeit haben): die φαντασία eines Pferdes z. B. kann sowohl eine reale φαντασία als auch ein ἐννόημα sein; die φαντασία des κενόν aber ist stets ein ἐννόημα, da dasselbe niemals Inhalt einer realen φαντασία werden kann. Jedes ἐννόημα ist unwirklich (ἀνύπαρκτον): aber das ἐννόημα κενοῦ ist eine sowohl nach ihrer Form wie nach ihrem Inhalt unwirkliche φαντασία.

Nachdem wir nun sämtliche Arten der φαντασία, von der einfachen Sinnesvorstellung bis zur abstraktesten Vorstellung der ἀσώματα, überblickt haben, ist jetzt noch eine Einteilung der φαντασίαι zu besprechen, welche nicht auf der Verschiedenheit des Inhaltsgebietes der φαντασίαι, sondern auf der Verschiedenheit ihres Erkenntniswertes beruht. Es ist dies die Einteilung in φαντασίαι καταληπτικαί und ἀκατάληπτοι. Ueber die Bedeutung des Ausdrucks φαντασία καταληπτική gehen die Ansichten heute noch weit auseinander. Zwar Hirzel steht mit seiner passiven Fassung des καταληπτικόν so ziemlich allein (II, 184 etc.); die aktive Bedeutung aber vorausgesetzt, fragt es sich, was als Objekt des καταλαμβάνειν zu betrachten ist, der wahrgenommene Gegenstand oder der Verstand, die διάνοια. Stein (II, 170 etc.) hat nun versucht, die aktive und passive Fassung zu vermitteln durch die Annahme, dass die Stoiker absichtlich den doppelsinnigen Ausdruck καταληπτικός gewählt haben, um so das eigenartige Verhältnis der Vorstellung zum Verstande, das halb aktiv, halb passiv sei, zur Geltung zu bringen. Uebrigens hat schon vor ihm Heinze (zur Erkenntnisl. p. 29) zu dieser Annahme einer geflissentlichen Zweideutigkeit seine Zuflucht genommen,

[1]) Bei D. L. 51 steht der Ausdruck φαντασίαι λογικαί in einem anderen Sinne, nämlich als Gegensatz zu den φαντασίαι der ἄλογα, und umfasst also sämtliche φαντασίαι des Menschen, welche, zum Unterschied von den φαντασίαι des Tieres, den besonderen Namen νοήσεις führen.

nur dass er dieselbe nicht wie Stein in der Vereinigung der aktiven und passiven Bedeutung erblickt, sondern, unter Voraussetzung der aktiven Bedeutung, darin, dass als Objekt der φαντασία καταληπτική sowohl der äussere Gegenstand als auch der Verstand zu denken sei. Ich gestehe, dass mir diese Annahme einer geflissentlichen Doppelsinnigkeit nicht einleuchten will; dagegen eine unabsichtliche, in der Natur der Sache liegende Zweideutigkeit werden wir in der That finden. Zuvörderst ist zu bemerken, dass die passive Fassung des Wortes καταληπτικός unter keinen Umständen aufrecht erhalten werden kann. Nicht bloss haben die Verbalia auf ικος durchweg aktive Bedeutung — ich nenne etliche bei Sextus häufig sich findende, wie κριτικός, γνωριστικός, δοκιμαστικός, ποριστικός, κατασκευαστικός, περιεκτικός —, sondern insbesondere die Verbalia auf ικος von anderen Komposita des Wortes λαμβάνειν, die sich bei Sextus neben καταληπτικός häufig finden, nämlich ἀντιληπτικός und περιληπτικός, haben aktiven Sinn. Sextus VII, 142—144 findet sich περιληπτικός und περιληπτός nebeneinander, ersteres in aktiver, letzteres in passiver Bedeutung. Noch entscheidender aber ist die Thatsache, dass das Wort καταληπτικός, wenn es ausser der Verbindung mit φαντασία vorkommt, stets aktiv gebraucht wird. So heisst es von Gott (Sext. IX, 171), er sei von Natur καταληπτικὸς πάντων; vergl. XI, 75; VII, 289—292, wo man deutlich sieht, dass καταληπτικός nichts anderes bedeutet als das Partizipium καταλαμβάνων, natürlich so, dass das καταλαμβάνειν als habituelle Eigenschaft oder Fähigkeit des betreffenden Subjekts zu denken ist. Καταληπτικός heisst also „erkennend" oder „zum Erkennen befähigt". Es ist überhaupt höchst auffallend, dass man die Bedeutung des Ausdrucks καταληπτικός durch Zurückgehen auf die Grundbedeutung des Wortes καταλαμβάνειν (= ergreifen) zu ermitteln suchte. Da die Stoiker die Worte καταλαμβάνειν und κατάληψις stets in der technischen Bedeutung „erkennen, Erkenntnis" gebraucht haben, so ist es doch höchst unwahrscheinlich, dass in dem Ausdruck φαντασία καταληπτική das Wort καταλ. die ursprüngliche Bedeutung „ergreifen" haben soll. Insbesondere wenn man wahrnimmt, wie Sextus die Ausdrücke καταλαμβάνειν, κατάληψις, καταληπτικός, καταληπτός alle offenbar in demselben Sinne gebraucht, so kann man gar nicht daran zweifeln, dass die φαντασία καταληπτική nichts anderes ist als eine erkennende oder zur Erkenntnis befähigte, resp. Erkenntnis gewährende Vorstellung. Hiermit ist nun von selbst gegeben, dass das Objekt zu καταληπτικός das ὑποκείμενον ist, nicht die διάνοια. Dies geht überdies unwiderleglich hervor aus Sextus VII, 248, wo die καταληπτικὴ φαντασία näher erläutert wird als ἄκρως ἀντιληπτικὴ τῶν ὑποκειμένων: sie ist also eine φαντασία, welche „im höchsten Grade das Objekt entgegennimmt" (weil sie nämlich alle Idiomata desselben genau nachbildet).

Alle Instanzen, welche gegen diese sicherlich einfachste und natürlichste Auffassung der φαντασία καταληπτική ins Feld geführt werden, erweisen sich als nichtig. Hauptsächlich wird geltend gemacht (Heinze a. a. O. 28; vergl. auch Wendland in Berl. phil. Wochenschr. 1888, 22), dass nach etlichen Stellen des Sextus die φαντασία καταληπτική den Verstand gleichsam zwinge und dränge zur συγκατάθεσις (VII, 257. 405); daraus schliesst man dann, dass das Objekt zu καταληπτική eben der

Verstand sei, und dass φαντασία καταλ. eine den Verstand ergreifende Vorstellung bedeute. Jedoch, wenn es auch zweifellos ist, dass nach der Ansicht der Stoiker die φαντασία καταλ. den Verstand gewissermassen ergreift resp. zur συγκατάθεσις zwingt, so hat dies doch mit der Frage, was als Objekt zu καταληπτική zu denken ist, gar nichts zu schaffen. Dieser Gedanke liegt nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar in dem Wort καταληπτικός: eben deshalb, weil die φαντασία καταλ. eine das Objekt erkennende, mit unfehlbarer Sicherheit und Genauigkeit wahrnehmende ist, erfasst sie gewissermassen den Verstand und zwingt ihn zur Beistimmung. — Auch der Umstand, dass bei Sextus VII, 247 (Heinze p. 29) die ἀληθεῖς φαντασίαι von den kataleptischen unterschieden werden, beweist nichts gegen die vorgetragene Auffassung: denn Sextus sagt ja ganz deutlich, welche Vorstellungen zu verstehen seien unter denen, welche zwar wahr, aber doch nicht kataleptisch sind, nämlich die der Wahnsinnigen, der geistig Gestörten. Wenn diese zufällig eine der Wirklichkeit entsprechende Vorstellung haben, so ist das in der That keine „erkennende“ Vorstellung, weil ihr gerade das der φαντασία καταλ. wesentliche Moment der subjektiven Gewissheit fehlt, welche auf dem Bewusstsein ruht, in normaler Weise wahrgenommen zu haben. Dieses Bewusstsein haben aber die geistig Gestörten nicht, wenigstens nicht als konstantes: dies erkennt man, wie Sextus ausführt, auch daran, dass sie die Wahrheit ihrer Vorstellungen meistens nicht mit Entschiedenheit versichern (οὐδὲ διαβεβαιοῦνται περὶ αὐτῆς πολλάκις), während der geistig Gesunde, der eine kataleptische Vorstellung empfangen hat, dies unbedingt thut. Dass nach stoischer Ansicht nur der geistig Gesunde eine kataleptische Vorstellung haben kann, geht auch daraus hervor, dass als eine der fünf Bedingungen der φαντασία καταλ. (Sext. VII, 424) auch die διάνοια κατὰ φύσιν ἔχουσα aufgeführt wird.

Gegen die aktive Fassung des καταληπτικός scheinen nun aber doch erheblichere Bedenken vorhanden zu sein. Zwar daraus, dass der Gegensatz zur φαντασία καταλ. die φαντασία ἀκατάληπτος ist (z. B. Sext. VII, 408), folgt noch nichts: denn ἀκατάληπτος, obwohl bei Sextus sonst stets passivisch (= unerkennbar) gebraucht, kann auch aktive Bedeutung haben, wie alle Verbalia auf τος mit α privativum. Die φαντασία ἀκατάληπτος kann also ganz wohl eine „nicht erkennende“ Vorstellung bedeuten. Es ist auch ganz natürlich, dass die Stoiker, nachdem sie einmal den Ausdruck φαντασία καταληπτική gebildet hatten, ein kontradiktorisches Gegenteil dazu nötig hatten, wofür ihnen keine andere kurze Bezeichnung zu Gebot stand als das Wort ἀκατάληπτος. Man muss also jedenfalls die Bedeutung der φαντασία ἀκατάληπτος aus der φαντασία καταληπτική erklären, nicht umgekehrt. Wie ist es aber, wenn statt καταληπτική die Form καταληπτή steht? Dass auch ohne α privativum die Verbalia auf τος aktive Bedeutung haben könnten, dafür lässt sich wohl kein Beispiel anführen. Gerade Epictet aber spricht einmal von φαντασίαι καταληπταί im Gegensatz zu den ἀκατάληπτοι (IV, 4, 13). Ausserdem scheint dieser Ausdruck zu Grunde zu liegen bei Cicero (ac. I, 41), der von einem visum comprendibile redet und ausdrücklich sagt, dass er mit letzterem Worte das griechische καταληπτόν wiedergebe. Comprendibile aktivisch zu fassen, geht nicht an. Ebenso lässt sich nicht leicht annehmen, dass Cicero

in seiner Quelle καταληπτική (nicht καταληπτή) gelesen habe: denn wenn er ausdrücklich sich entschuldigt, dass er das καταληπτόν nicht anders als durch comprendibile wiedergeben könne, so wird er sich's doch wohl vorher genau angesehen haben, ob es wirklich καταληπτόν heisst. Es bieten sich demnach nur zwei Möglichkeiten, diese Stelle mit der aktiven Fassung der φαντασία καταληπτική zu vereinigen. Entweder kann man annehmen, dass die Stoiker zuweilen die kürzere Form καταληπτή gebrauchten, ohne sich darum zu kümmern, dass dieses Wort eigentlich passive Bedeutung hat: bei der gewaltthätigen Art, mit welcher die Stoiker die griechische Sprache behandelten, hätte dies nichts Befremdendes. Oder aber ist καταληπτός zwar passivisch zu fassen, unter visum aber nicht sowohl die Vorstellung, als vielmehr das vorgestellte Objekt selbst zu verstehen. Wir haben ja gesehen, dass bei Epictet gar oft das Wort φαντασία in dieser Weise gebraucht ist, wie wenn es eigentlich φανταστόν hiesse. So ist denn in der That bei Epictet IV, 4, 13 unter φαντασία der objektive Inhalt der φαντασία, nicht die subjektive Vorstellung zu verstehen, was auch daraus unwidersprechlich hervorgeht, dass Epictet von einem Unterscheiden der kataleptischen und akataleptischen Vorstellungen redet: denn eine φαντασία καταλ. im subjektiven Sinn muss nicht erst unterschieden werden, sondern drängt sich selbst dem Verstand als solche auf. Die Doppelsinnigkeit des Ausdrucks καταληπτική, wonach er bald aktive bald passive Bedeutung zu haben scheint, würde also nicht sowohl in dem Worte καταληπτική, als vielmehr in dem Worte φαντασία liegen, das sowohl die subjektive Vorstellung als auch den objektiven Inhalt derselben bedeuten kann. An jener Cicerostelle selbst tritt die eigentliche, d. h. aktive Bedeutung der φαντασία καταληπτική klar zu Tage in der Definition „quae propriam quandam habet declarationem earum rerum, quae videntur". Daraus geht hervor, dass die φαντασία eine kataleptische genannt wird eben insofern, als sie das erscheinende Objekt in ganz besonderer, d. h. vollständig genauer Weise deklariert oder klarstellt, alle seine Idiomata genau nachbildet (Sext. VII, 248), kurz insofern sie das Objekt erkennt, resp. alle Bedingungen zur Erkenntnis desselben enthält. Sie heisst also καταληπτική nicht weil sie vom Verstand ergriffen wird, sondern sie wird vom Verstand ergriffen (d. h. von ihm gebilligt und auf Grund dessen seinen καταλήψεις einverleibt) oder ergreift den Verstand (d. h. zwingt ihn zur συγκατάθεσις), weil sie eine das Objekt erkennende ist. Schliesslich ist zu bemerken, dass die Stellen, wo von φαντασίαι καταληπταί die Rede ist, doch so vereinzelt sind, dass sie gegenüber dem stehenden Gebrauch des Ausdrucks φαντασία καταληπτική (insbesondere bei Sextus) kaum in Betracht kommen. So viel aber muss unbedingt zugegeben werden, dass mit demselben Rechte, mit welchem man καταληπτός passivisch fasst, καταληπτικός aktivisch gefasst werden darf.

Im allgemeinen muss jedoch gesagt werden, dass alle die verschiedenen Erklärungen der φαντασία καταληπτική, die schon versucht worden sind, keine wesentliche Verschiedenheit hinsichtlich der erkenntnistheoretischen Bedeutung derselben zur Folge haben. Darüber kann kaum ein Streit sein, dass die Stoiker unter der φαντασία καταλ. eine Vorstellung verstanden haben, welche mit einem

deutlichen Bewusstsein ihrer Wahrheit verbunden ist, also eine unmittelbare Ueberzeugungskraft besitzt (Zeller III, 1, 83) [1]. Von den Merkmalen der φαντασία καταλ. und ihrer Bedeutung für die Erkenntnislehre der Stoa ist schon bei der αἴσθησις gehandelt worden; auch in dem Abschnitt über das Kriterium werden wir noch darauf zurückkommen. Hier haben wir nur das zu untersuchen, ob sämtliche Arten der φαντασίαι, welche die Stoiker kennen, auch kataleptisch sein können, resp. auf welches Gebiet die Möglichkeit kataleptischer Vorstellungen einzuschränken ist. Da Stein die Ansicht vertritt, dass die Stoiker sämtliche Erkenntnis aus der sinnlichen Wahrnehmung hergeleitet haben, so kann er natürlich auch nur solche kataleptische φαντασίαι anerkennen, welche durch die Sinneswahrnehmung entstehen (II, 177 u. N. 354 etc.). Freilich wie dies aus Sextus VII, 247 hervorgehen soll, ist unerfindlich [2]. Mehr für sich hat dagegen die Berufung auf D. L. 51: τῶν αἰσθητικῶν ἀπὸ ὑπαρχόντων μετὰ εἴξεως καὶ συγκαταθέσεως γίνονται. Hiernach werden unter den αἰσθητικαὶ φαντασίαι solche unterschieden, welche von einem ὑπάρχον herrühren, und solche, welche nicht von einem ὑπάρχον stammen. Letzteres klingt allerdings auffallend, denn von einem Nichts kann es doch keine sinnliche Vorstellung geben. Aber es heisst nun einmal nicht (wie Stein anzunehmen scheint) αἱ αἰσθητικαί, sondern τῶν αἰσθητικῶν, was nur als Genit. partitivus gefasst werden kann. Dass mit den Worten μετὰ εἴξεως etc. auf die φαντασία καταληπτική angespielt ist, unterliegt keinem Zweifel, ebensowenig aber, dass mit dem Ausdruck ἀπὸ ὑπάρχοντος das Merkmal der φαντασία καταλ. noch nicht vollständig angegeben ist: es giebt vielmehr, wie D. Laertius kurz zuvor (46) berichtet, φαντασίαι ἀπὸ ὑπάρχοντος, welche nicht kataleptisch sind, weil sie nicht κατ᾽ αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμέναι sind. Doch man kann ja annehmen, dass D. Laertius dieses, freilich wichtigste, Merkmal in dem Ausdruck ἀπὸ ὑπαρχόντων inbegriffen sein lässt, womit allerdings wieder nicht zusammenstimmt, dass er diesen φαντασίαι nicht etwa die akataleptischen überhaupt, sondern nur eine besondere Art derselben, die ἐμφάσεις, gegenüberstellt, welche nicht einmal ἀπὸ ὑπαρχόντων, sondern nur ὡσανεὶ ἀπὸ ὑπαρχόντων sich bilden. Bei diesem Sachverhalt wird man dem änigmatisch kurzen Satze (τῶν αἰσθητικῶν etc.) nicht so viel Gewicht beilegen dürfen, um darauf die Behauptung zu bauen, dass nur die αἰσθητικαὶ φαντασίαι μετὰ εἴξεως καὶ συγκαταθέσεως geschehen, also kataleptisch seien. Ganz schief ist es jedenfalls, wenn Stein sagt (a. a. O.), nur die aus der sinnlichen Erfahrung stammenden Vorstellungen werden „vermittelst der συγκατάθεσις erkannt": die συγκατάθεσις ist ja gar kein Mittel der Erkenntnis, sondern bedeutet nur das zustimmende Urteil, vermöge dessen der Verstand seine φαντασίαι als der Wirklichkeit entsprechend bezeichnet, mögen sie nun kataleptisch sein oder nicht. Die Worte μετὰ εἴξεως καὶ συγκαταθέσεως

[1]) Das Unzutreffende der Zellerschen Uebersetzung „begriffliche Vorstellung" hat Heinze (a. a. O. 29 A. 3) hervorgehoben.

[2]) Eine Probe von der oft mehr als ungenauen Beweisführung Steins liefert Note 354 (II, 177): niemand kann nämlich durch den aus Sextus citierten Satz auf den Gedanken kommen, dass nur die αἰσθητικὴ φαντασία kataleptisch sein könne.

sind vielmehr wahrscheinlich als Hendiadyoin zu fassen, so dass also die aus der αἴσθησις stammenden kataleptischen Vorstellungen als solche bezeichnet würden, welchen jeder mit gesunden Sinnen begabte Mensch ohne weiteres zuzustimmen sich genötigt sieht, während die aus dem Logos stammenden kataleptischen Vorstellungen zwar auch eine unmittelbare Ueberzeugungskraft besitzen, aber nur für diejenigen, welche einer logischen Entwicklung und Beweisführung zu folgen im stande sind. Die aus den Sinnen stammenden kataleptischen Vorstellungen tragen die συγκατάθεσις gleichsam in sich, so dass dem Subjekt die letztere gewissermassen gar nicht oder wenigstens nicht als Aktion des Hegemonikon zum Bewusstsein kommt, sondern den Charakter der εἶξις hat; während die durch den Logos gewirkten kataleptischen Vorstellungen nicht in diesem prägnanten Sinne μετὰ εἴξεως geschehen, sondern so, dass das Subjekt immerhin noch der συγκατάθεσις als seiner eigenen That sich bewusst ist.

Dass die Stoiker in der That auch solche kataleptische Vorstellungen angenommen haben, die aus der διάνοια stammen, geht eigentlich schon aus dem hervor, was über die verschiedenen Arten der φαντασία gesagt worden ist. Vor allem ist klar, dass, wenn die Stoiker, woran nicht zu zweifeln ist, eine Erkenntnis der sittlichen und geistigen Realitäten für möglich gehalten haben, es auch φαντασίαι καταληπτικαί des Guten, Gerechten etc. geben muss, denn auch das Gute etc. ist, so gut wie das Weisse, ein ὑπάρχον [1]). Dies kann nun allerdings Stein getrost zugeben, ohne von seiner Ansicht, dass es nur δι᾿ αἰσθήσεως kataleptische Vorstellungen gebe, abzugehen: denn auch das Gute, Schöne etc. ist ja nach stoischer Ansicht etwas sinnlich Wahrnehmbares. Wir haben aber gesehen, dass dies nur ein Schein ist, und in Wahrheit die Erkenntnis der ästhetischen und sittlichen Qualitäten der Dinge aus der διάνοια stammt (Sext. VIII, 176; Sen. ep. 66, 35). Wie es nun aber eine kataleptische Vorstellung des Guten etc. giebt, so giebt es ohne Zweifel auch eine kataleptische Vorstellung von dem Dasein Gottes (D. L. 52); denn was Gegenstand der κατάληψις werden kann, von dem muss es auch kataleptische Vorstellungen geben, da ja die κατάληψις nichts anderes ist als καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσις (Sext. III, 241). Ja die ἀπόδειξις operiert sogar ausschliesslich mit kataleptischen Vorstellungen, sonst könnte das Ergebnis derselben nicht eine κατάληψις sein; sie selbst wird ja auch deshalb καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσις genannt (Sext. VIII, 397). Damit stimmt überein Cic. ac. II, 26, wo die ἀπόδειξις definiert wird als ratio, quae ex rebus perceptis ad id quod non percipiebatur, adducit (vergl. D. L. 44). Die ἀπόδειξις kann nun allerdings von einer sinnlichen kataleptischen Vorstellung ausgehen, es können ferner auch sonst in der Reihe kataleptischer Vorstellungen, aus welchen die ἀπόδειξις sich zusammensetzt, solche sein, die aus der Sinneswahrnehmung stammen. Jedenfalls aber ist der Satz, der bewiesen werden soll, eine

[1]) Wenn Epictet von einer ἀγαθοῦ φαντασία ἐναργής redet, welcher die Seele niemals ihre Zustimmung versagen könne (III, 3, 41) so meint er damit offenbar eine φαντασία καταληπτική. Zwar auch der Schlechte ist, nach Epictet, bei seinem Handeln stets von einer φαντασία ἀγαθοῦ geleitet. Doch niemals würde Epictet diese Vorstellung des φαῦλος, welche ja eine falsche ist, ἐναργής, d. h. kataleptisch genannt haben.

aus dem Logos, nicht aus den Sinnen stammende kataleptische Vorstellung. Oefter indes wird die ἀπόδειξις ausgehen von einer dianoetischen φαντασία καταλ., z. B. von einer φυσικὴ ἔννοια oder πρόληψις (Epictet, I, 27, 6, nennt dieselben ἐναργεῖς). Ein interessantes Beispiel davon haben wir bei Epict. II, 12, 6, wo er die Kunst des Sokrates, jeden Menschen ohne gelehrten Apparat von seinen eigenen Anschauungen aus zur richtigen Erkenntnis zu bringen, rühmt und sagt: οὕτως ἐναργῆ ἐτίθει τὰ ἀπὸ τῶν ἐννοιῶν ὥςτε πάνθ᾽ ὁντιναοῦν συναισθανόμενον τῆς μάχης ἀναχωρεῖν ἀπ᾽ αὐτῆς. Wenn also Sokrates den Leuten das, worauf er sie führen wollte, durch Schlüsse aus den φυσικαὶ ἔννοιαι so klar und einleuchtend zu machen wusste, dass sie nicht anders konnten als ihre frühere falsche Ansicht aufgeben, so will das nichts anderes besagen, als dass er auf dem Wege der ἀπόδειξις, des reinen Denkens (wenn auch unter Zuhilfenahme der Erfahrung) eine φαντασία καταληπτική des betreffenden Satzes in ihnen erzeugte. Epictet gebraucht auch sonst den Ausdruck τὰ ἐναργῆ zur Bezeichnung solcher Wahrheiten und Thatsachen, die jede nicht verstockte διάνοια zur συγκατάθεσις zwingen, die also kurz gesagt kataleptische φαντασίαι sind. Während er I, 5, 1 etc. unter diesen ἐναργῆ oder ἄγαν ἐκφανῆ vorzugsweise die Objekte der reinen Sinneswahrnehmung im Auge hat, so rechnet er dagegen II, 20, 1 unter die ἐναργῆ etwas, was sicherlich nicht aus der Sinneswahrnehmung stammt, nämlich den Satz, dass es etwas allgemein Wahres gebe (εἶναί τι καθολικὸν ἀληθές): ohne Zweifel hätte Epictet kein Bedenken getragen, denselben eine kataleptische φαντασία zu nennen.

Mit diesem Beispiel sind wir nun an einer schwierigen Frage der stoischen Erkenntnislehre angelangt. Wenn nämlich die φαντασία καταληπτική definiert wird als φαντασία ἀπὸ ὑπάρχοντος etc. ἐναπομεμαγμένη, so kann nicht geleugnet werden, dass die Stoiker dabei zunächst und vorzugsweise die aus der αἴσθησις stammenden φαντασίαι im Auge hatten. Ebenso zweifellos ist aber andererseits, dass sie auch eine φαντασία καταληπτική des Guten, des Gerechten, des Schönen etc. für möglich gehalten haben. Dieselben stammen nun zwar nicht aus den Sinnen, sondern aus der διάνοια, aber ihr Objekt, τὸ ἀγαθόν, τὸ δίκαιον etc., ist immer noch ein ὑπάρχον; denn unter dem ἀγαθόν ist nicht der Allgemeinbegriff des Guten, der ein ἐννόημα und deshalb ἀνύπαρκτον ist, zu verstehen, sondern das r e a l e Gute, das in der Wirklichkeit, als Eigenschaft sinnlich wahrnehmbarer Dinge vorhanden ist. Nun ist auch Gott, nach stoischer Ansicht, ἀγαθός und δίκαιος etc., Gott aber ist wohl ein σῶμα, aber nicht ein sinnlich wahrnehmbares, also giebt es auch kataleptische Vorstellungen eines ἀγαθόν, welches zwar wirklich ist, aber doch nicht einem αἰσθητόν anhaftet. So ist denn auch die φαντασία καταληπτική Gottes allerdings ἀπὸ ὑπάρχοντος, aber von einem Objekt, das nicht Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung ist. Bei allen diesen aus der διάνοια stammenden kataleptischen Vorstellungen trifft nun aber doch immer noch das Merkmal ἀπὸ ὑπάρχοντος zu; dagegen der erwähnte Satz Epictets εἶναί τι καθολικὸν ἀληθές ist kein ὑπάρχον mehr, sondern ein reines Gedankengebilde. Dass die Stoiker nun in der That auch derartigen reinen Verstandesvorstellungen, die sich nicht auf ein ὑπάρχον beziehen, das Prädikat „kataleptisch“ gegeben haben, geht unwiderleglich hervor aus Sextus VII, 415 etc., wo-

nach Chrysipp den Satz „fünfzig sind wenig“, als φαντασία καταληπτική bezeichnet hat. Dass diese Vorstellung nicht aus den Sinnen stammt, ja nicht einmal auf ein sinnlich Wahrnehmbares Bezug hat, sondern lediglich eine Verbindung zweier Verstandesbegriffe ist, leuchtet ein. Auch Epictet hat offenbar, wenn er von kataleptischen und unkataleptischen φαντασίαι spricht, die beim συγκαταθετικὸς τόπος vorkommen (IV, 4, 13), solche rein theoretische Vorstellungen im Auge gehabt[1]. Es kann nun nicht geleugnet werden, dass auf „kataleptische“ Vorstellungen dieser Art die übliche Definition der φαντασία καταληπτική nicht mehr passt: weder τὰ πεντήκοντα, noch ὀλίγα sind ὑπάρχοντα, sondern reine νοητά und als solche unwirklich, und doch soll der Satz „fünfzig ist wenig“ eine kataleptische Vorstellung sein! Dass auch den Gegnern der Stoa dies aufgefallen ist, beweist Plut. comm. not. 30, wo als das non plus ultra stoischen Widersinns hervorgehoben wird, dass sie das ἀληθές, das doch nach ihrer Ansicht ein νοητόν oder λεκτόν, also ein μὴ ὄν sei, dennoch für ein καταληπτόν gehalten haben. Es ist unbedingt zuzugeben, dass hier ein grosser Widerspruch der stoischen Erkenntnistheorie zu Tage tritt. Auf der einen Seite betrachten nämlich die Stoiker den λόγος als eine Realität, als ein σῶμα; wenn sie ihn nun definieren als σύστημα ἐκ φαντασιῶν (Epict. I, 20, 5; plac. IV, 11 ἐκ προλήψεων — welche ja auch φαντασίαι sind), so müssen sie auch die φαντασίαι, aus denen der λόγος besteht, mögen sie sich nun auf wirklich Vorhandenes beziehen oder nicht, als Realitäten gelten lassen und deshalb auch φαντασίαι καταληπτικαί von Nichtwirklichem zugeben, sofern sie nur nach den Regeln des ὀρθὸς λόγος gebildet sind. Andererseits werden sie aber durch ihren Empirismus dazu gedrängt, nur denjenigen Vorstellungen Realität und kataleptischen Charakter zuzuerkennen, die sozusagen Abbilder eines ausserhalb des Subjektes vorhandenen Wirklichen (eines ὑπάρχον) sind. Wenn sie aber damit Ernst gemacht hätten, dass der λόγος selbst mit allen seinen Denkgesetzen, Abstraktionen und Gedankenverbindungen, ein ὑπάρχον ist, so hätten sie auch die ἐννοήματα und die λεκτά, als Inhalte oder Aeusserungen des körperhaften λόγος, für ὑπάρχοντα erklären müssen. Dass sie das nicht gethan, andererseits aber doch den Vorstellungen, welche lediglich aus der Verbindung reiner Verstandsbegriffe und Abstraktionen sich er-

[1] Gelegentlich sollen hier die wenigen Stellen, an welchen Epictet die φαντασία καταληπτική erwähnt oder auf sie anspielt, kurz erörtert werden. III, 8, 4 und Ench. 45 führt er aus, man solle, wenn man einen anderen etwas thun oder leiden sehe, nicht προςεπιδοξάζειν (d. h. sofort, ohne Prüfung, ein Urteil über den ethischen Wert der Handlung oder des Ereignisses abgeben), sondern lediglich der φαντασία καταληπτική zustimmen. Damit meint er nun hier allerdings den objektiven Thatbestand, wie er von der αἴσθησις wahrgenommen wird: freilich, ob der Begriff ταχέως (λούεταί τις ταχέως) der reinen Sinneswahrnehmung entstammt, mag zweifelhaft sein. Jedenfalls aber will Epictet nicht sagen, dass man gar kein anderes Urteil fällen solle als dasjenige, welches die sinnliche Wahrnehmung an die Hand gebe; sondern, wenn man den Inhalt der letzteren vernunftgemäss prüft nach den Kanones z. B. „προαιρετικόν oder ἀπροαίρετον“, so kann man auch eine kataleptische Vorstellung von dem ethischen Wert oder Unwert der betreffenden Handlung oder Begebenheit haben. In diesem Sinne sagt er (III, 12, 15), man solle keine ungeprüfte Vorstellung einlassen, sondern nur diejenigen, welche τὸ παρὰ τῆς φύσεως σύμβολον haben, d. h. welche kataleptisch sind (sei es nun αἰσθήσει oder διανοίᾳ).

geben, kataleptische Kraft zuerkannt haben, obwohl sie nicht ἀπὸ ὑπαρχόντων sind, ist in der That ein Widerspruch, an welchem die stoische Erkenntnislehre krankt [1]).

c) Die συγκατάθεσις.

Stein (II, 186 etc.) macht sich anheischig, die Schwierigkeiten, welche dieser Terminus biete und welche noch nicht genügend aufgedeckt seien, aufzuklären und zu lösen. In Wahrheit aber hat er diesen Begriff, der zu den allereinfachsten und verständlichsten Begriffen der stoischen Psychologie gehört, in unerhörter Weise missdeutet und in ein ganz falsches Licht gerückt, so dass seine Abhandlung über die συγκατάθεσις der Hauptsache nach nichts anderes als eine Kette von Irrtümern ist. Auf vollen 13 Seiten müht er sich ab, die Frage zu lösen, warum denn die Stoiker an die Stelle des kühlen, streng zergliedernden Urteils den subjektiv gefärbten Beifall gesetzt haben. Und nun höre man die Lösung! „Weil unser Urteil nach den Stoikern den sinnlichen Eindrücken nicht ganz objektiv gegenübersteht, sondern nur aus dem auf einem Affekte beruhenden Beifall hervorgeht, deshalb haben sie nicht das unzweideutige Wort κρίσις, sondern den doppelsinnigen Ausdruck συγκατάθεσις gewählt“ (p. 200). Vor allem ist es gar nicht richtig, dass die συγκατάθεσις bei den Stoikern einfach die Stelle des Urteils vertrete, sie ist vielmehr nur eine Art des Urteils, nämlich das zustimmende oder bejahende Urteil; ihm steht zur Seite das verneinende Urteil, die ἀνάνευσις [2]) (Epict. I, 18, 1; II, 24, 19; II, 26, 3; III, 3, 2; ἀνανευστικῶς κινεῖσθαι I, 14, 7). Zwischen συγκατάθεσις und ἀνάνευσις in der Mitte steht die ἐποχή (nicht ἔφεξις, wie Stein schreibt p. 208), die Zurückhaltung des Urteils (Ep. I, 4, 11). Statt συγκατατίθεσθαι sagt Epictet auch ἐπινεύειν (I, 5, 3) oder προςτίθεσθαι (III, 26, 18; πρόςθεσις I, 4, 11; vergl. Stob. ecl. II, 112 und Plut. adv. Col. 26), statt ἀνανεύειν auch δυςαρεστεῖν (I, 28, 2), statt ἐπέχειν ἐφεκτικῶς κινεῖσθαι (I, 14, 7). Dies sind die drei Formen des Urteils, die freilich schliesslich in der συγκατάθεσις zusammenlaufen: denn die ἐποχή ist eigentlich gar kein Urteil, sondern eben die Enthaltung vom Urteil. Man könnte zwar sagen, auch die ἐποχή enthalte ein Urteil, nämlich das, dass die betreffende φαντασία akataleptisch sei; aber auch in diesem Falle geht die ἐποχή in den beiden anderen Formen des Urteils auf, d. h. sie ist entweder eine συγκατάθεσις (dass die betreffende φαντασία akataleptisch sei) oder eine ἀνάνευσις (eine Verneinung ihres kataleptischen Charakters). Das verneinende Urteil seinerseits kann aber auch als ein bejahendes betrachtet werden, so dass also in der That jedes Urteil eine συγκατάθεσις wäre. Bei Epictet findet sich eine interessante Stelle, wo er ein verneinendes Urteil in ein bejahendes verwandelt. Die Skeptiker, sagt er (II, 20, 5), welche leugnen, dass jemand συγκατατίθεται (d. h. einer Vorstellung seine Zustimmung erteile in dem Sinne, dass er die Uebereinstimmung derselben mit der objektiven Wirklichkeit

[1]) Ein ähnliches Urteil fällt auch Zeller III, 1. 84 etc.

[2]) Nicht, wie Stein zweimal nacheinander schreibt, ἀπάνευσις (208). Uebrigens kommt bei Epictet nur das Verbum ἀνανεύειν, nicht das Substantiv ἀνάνευσις vor.

behaupten wolle oder könne), üben damit selbst die συγκατάθεσις aus und fordern eigentlich die Leute auf συγκατατίθεσθαι ὅτι οὐδεὶς συγκατατίθεται. Auch das verneinende Urteil ist also eine Zustimmung, nämlich dass etwas nicht sei. Trotzdem darf man aber nicht die συγκατάθεσις der Stoiker einfach unserem „Urteil" gleichsetzen, denn dieses umfasst auch die ἀνάνευσις, welche zu der συγκατάθεσις doch eigentlich einen Gegensatz bildet. Und wenn auch Epictet den dritten Topos in der Philosophie, welcher allerdings die Lehre vom richtigen Urteil darstellt, kurzweg den συγκαταθετικὸς τόπος nennt (I, 17, 22; IV, 1, 69; IV, 4, 13; ὁ περὶ τὰς συγκαταθέσεις τόπος II, 17, 15; III, 12, 14; III, 2, 2, so ist συγκατάθεσις hier eben als pars pro toto aufzufassen.

Jedoch auch in einer anderen Hinsicht ist das Wort Urteil oder κρίσις umfassender als die συγκατάθεσις: κρίσις wird nämlich genannt nicht nur die Entscheidung, welche der urteilende Verstand trifft, sondern auch die dieser Entscheidung vorangehende abwägende, unterscheidende Thätigkeit [1]), deren Produkt erst das Urteil im eigentlichen Sinne (und zwar entweder das bejahende oder das verneinende), beziehungsweise die Zurückhaltung des entscheidenden Urteils ist. Die συγκατάθεσις ist also nur das entscheidende, und zwar das bejahend entscheidende Urteil. In diesem Sinne kann es allerdings oft identisch gebraucht werden mit κρίσις. Wenn z. B. Epictet sagt (II, 6, 1), das συνημμένον (das hypothetische Urteil) sei ein Adiaphoron, nicht aber die κρίσις περὶ αὐτοῦ, so könnte es dafür ebensogut heissen: „nicht aber die συγκατάθεσις". Auch in frag. 136, wo er ausführt, dass, während alles dem Kosmos unterthan sei, nur unsere κρίσις so oft demselben sich widersetze, könnte dafür συγκατάθεσις stehen: denn unser Urteil widerstrebt dem Kosmos eben insofern, als es seinen Vorgängen, d. h. ihrer Güte und Zweckmässigkeit nicht zustimmt. Wir haben jedoch früher schon gesehen, dass das Wort κρίσις hier in der allerallgemeinsten Bedeutung steht, indem es den ganzen inwendigen Menschen, Verstand, Wille und Gefühl zugleich bezeichnet. Auch die älteren Stoiker haben das Wort κρίσις gebraucht. Chrysipp nannte die πάθη bekanntlich κρίσεις (D. L. 110; Galen 367 u. ö.): er hätte sie auch συγκαταθέσεις nennen können, denn sie sind Zustimmungen zu der verkehrten Vorstellung eines ἀγαθόν oder κακόν (Plut. virt. mor. 3: ἐκ φαύλης καὶ διημαρτημένης κρίσεως). In allen ἁμαρτήματα ist die κρίσις dieselbe, nämlich eine falsche συγκατάθεσις (ecl. II, 106). Das Ziel des Philosophen ist ἀμετάπτωτος zu werden ἐν ταῖς κρίσεσιν (Plut. comm. not. 8), was ganz dasselbe ist wie die συγκατάθεσις ἀπρόπτωτος Epictets (II, 8, 29; vergl. D. L. 46 ἀπροπτωσία = ἐπιστήμη τοῦ πότε δεῖ συγκατατίθεσθαι καὶ μή). Also auch wenn συγκατάθεσις mit κρίσις ganz identisch wäre, könnte man doch nicht sagen, die Stoiker haben die συγκατάθεσις an die Stelle der κρίσις gesetzt; es scheint vielmehr, dass die älteren Stoiker das Wort κρίσις sehr häufig angewendet haben [2]).

[1]) Diese Bedeutung („Unterscheidung, Beurteilung") hat κρίσις bei Epict. I, 2, 7.

[2]) Zu bemerken ist hier noch eine besondere Bedeutung des Wortes κρίσις: Stobaeus (floril. I, 109) hat uns den Ausspruch Zenos überliefert, es sei thöricht, dass die Menschen das Lob der Menge so hochstellen, ὡς ἐχόμενον κρίσεως, d. h. wie wenn es auf κρίσις beruhen würde; κρίσις bedeutet also hier nicht die rein formale Thätigkeit des Urteilens, sondern das vernünftig prüfende und daher richtige Urteil. Denselben Doppelsinn hat ja das Wort Urteil auch im Deutschen,

Wenn nun aber doch die Stoiker das Urteil gewöhnlich mit συγκατάθεσις bezeichnen, so hat dies durchaus nichts Auffallendes: sie thaten es offenbar, weil dieses Wort den Begriff, auf welchen es ihnen ankam, nämlich den der Entscheidung, viel schärfer ausdrückt, als das mehrdeutige Wort κρίσις. Wenn also Stein von einer „subjektiven Färbung" des Begriffs συγκατάθεσις gegenüber dem „kühlen, streng zergliedernden Urteil" spricht, so ist das reine Phantasie. Kühl objektiv und streng zergliedernd ist auch die συγκατάθεσις, nämlich wenn sie vernunftgemäss ist; andererseits ist die κρίσις, wenn sie voreilig und unvernünftig ist, nicht weniger subjektiv gefärbt als die ἀσθενής oder ψευδής συγκατάθεσις. Sehen wir uns aber die Beweise, welche Stein beibringt für die subjektive Färbung der συγκατάθεσις, etwas näher an, um die Irrtümer, zu welchen er sich durch seine von Anfang an verfehlte Fragestellung hat fortreissen lassen, und zugleich das wahre Wesen der stoischen συγκατάθεσις genauer kennen zu lernen.

Stein will zunächst feststellen, dass das Wesen der Willensfreiheit nach den Stoikern in der συγκατάθεσις besteht, „was bisher nicht genügend beachtet wurde" (187). Jedoch die Stellen, die Stein zum Beweise seines Satzes citiert, besagen sämtliche nur, dass die συγκατάθεσις ἐφ' ἡμῖν (d. h. in unserer Gewalt) ist, nicht aber, dass das ἐφ' ἡμῖν zusammenfällt mit der συγκατάθεσις. Darüber kann ja allerdings kein Streit sein, dass die Stoiker die συγκατάθεσις des Menschen als etwas Freies, in seiner eigenen Macht Stehendes betrachtet haben. Oft sagt dies Epictet, dass uns keine Macht der Welt zwingen kann, dem ψεῦδος zuzustimmen, oder hindern kann, dem Wahren unsere Zustimmung zu erteilen (z. B. I, 17, 23 etc.). Aber mindestens ebenso oft als die συγκατάθεσις bezeichnet Epictet die ὁρμή und die ὄρεξις als das ἐφ' ἡμῖν (z. B. Ench. 1): die συγκατάθεσις ist also nur eine der verschiedenen Aeusserungen der menschlichen Freiheit. Allerdings liegt ja schliesslich auch der ὁρμή und ὄρεξις, d. h. sämtlichen Gefühls- und Willensregungen nach stoischer Ansicht eine συγκατάθεσις zu Grunde, insofern der Mensch nichts begehrt oder erstrebt, als was er für gut und recht hält (jede ὑπόληψις ist aber auch eine συγκατάθεσις). Mit Rücksicht darauf kann man wohl sagen, die ganze Freiheit des Menschen bestehe darin, dass er seine συγκατάθεσις in der Gewalt habe, denn ebendamit hat er auch sein Wollen und Handeln sowie seine Gefühle in der Gewalt. Doch gerade bei Epictet sieht man deutlich, dass das Wort συγκατάθεσις meistens in der engeren Bedeutung gebraucht wurde, wonach es das theoretische Urteil bezeichnet, während die ὄρεξις und ὁρμή sozusagen das praktische Urteil darstellen. Als Gesamtbezeichnung für das theoretische und praktische Urteil gebraucht Epictet nicht sowohl das Wort συγκατάθεσις, als vielmehr den Ausdruck χρῆσις φαντασιῶν. Von dieser letzteren kann man sagen, sie sei identisch mit der Willensfreiheit, resp. der freien Selbstbestimmung: die χρηστικὴ δύναμις φαντασιῶν ist in der That ganz identisch mit der προαιρετικὴ δύναμις. In welchem Sinne die Stoiker eine Willensfreiheit

indem es sowohl die jedem zukommende formale Fähigkeit, sich für diese oder jene Ansicht zu entscheiden, als auch die auf besonderer intellektueller Begabung oder Bildung beruhende Fähigkeit des vernünftigen, richtigen Urteilens bezeichnet (z. B. in der Redensart „er ist ein Mann von Urteil" etc.).

gelehrt haben, kann hier nicht näher erörtert werden: nur so viel sei bemerkt, dass Epictet ganz zweifellos dem Determinismus gehuldigt hat. Die συγκατάθεσις im weiteren Sinne ist wohl das einzig Freie am Menschen, aber sie ist doch andererseits nur das Produkt der Vorstellungen (und der διάνοια); ist eine Vorstellung kataleptisch, so muss der Mensch ihr seine Zustimmung erteilen (III, 3, 4; III, 7, 15; I, 28, 4; III, 22, 42). Aber eben darin besteht die wahre Freiheit des Menschen, dass er denjenigen Vorstellungen, welche die normale Sinnesauffassung und das richtige Denken ihm aufdrängen, zustimmt, aber auch keinen anderen, als eben nur den kataleptischen Vorstellungen. Nicht der ist unfrei, welcher den kataleptischen Vorstellungen sich fügt, allen anderen aber seine Zustimmung versagt; sondern der ist ein Sklave, welcher urteilt auf flüchtige, ungenaue Sinneswahrnehmung hin, oder auf Grund mangelhaften Denkens oder gar des blossen, gedankenlosen Meinens (II, 11, 13 τὸ ψιλῶς δοκοῦν). Denn — das ist der von Epictet oft wiederholte sokratische Gedanke — πᾶσα ψυχὴ ἄκουσα στερεῖται τῆς ἀληθείας (I, 28, 4; II, 22, 36), d. h. jeder Mensch handelt in der Meinung, dass die Handlung eine vorteilhafte oder geziemende sei; er will nur das συμφέρον oder καθῆκον, aber er wendet diese Begriffe falsch an, und so thut er im letzten Grunde nicht, was er will, sondern was er nicht will. Also nicht in der συγκατάθεσις überhaupt besteht die Freiheit des Menschen — denn auch das schlechte, unfreie Handeln beruht auf einer συγκατάθεσις — sondern nur in der normalen, vernünftigen συγκατάθεσις, überhaupt in der ὀρθὴ χρῆσις φαντασιῶν [1]). Von einer Wahlfreiheit weiss Epictet so wenig als die anderen Stoiker: der Schlechte kann nicht anders als schlecht handeln, weil er unter dem Druck der (falschen) Meinung handelt, als wäre seine Handlung gut, d. h. ihm vorteilhaft; der Gute aber kann nicht anders als gut handeln, weil er nicht im Widerspruch mit seiner Anschauung handeln kann, welche die richtige ist. Insofern aber ist jeder Mensch von Natur frei, als es in seiner Macht steht, durch gewissenhaften Gebrauch und sorgfältige Pflege seines λόγος oder seiner διάνοια zu den richtigen δόγματα zu gelangen, aus welchen das richtige Handeln von selbst entspringt.

Nur in dem dargelegten Sinne kann man also sagen, die συγκατάθεσις sei identisch mit der Willensfreiheit. Aber auch in diesem Falle ist doch die συγκατάθεσις durchaus nicht subjektiv gefärbt, sondern nach stoischer Ansicht ebenso kühl objektiv, wie jedes theoretische Urteil. Auch Stein giebt ja zu (p. 188, N. 378), dass Wille und Urteil ein untrennbares Ganzes bilden; ja er citiert das Epiktetische Fragment 136, wo die κρίσις — also nicht die συγκατάθεσις — als das ἐφ' ἡμῖν bezeichnet ist. Wenn also in die κρίσις ebensogut wie in die συγκατάθεσις das Wesen der Willensfreiheit gesetzt werden kann, so kann man nicht sagen, dass die συγκατάθεσις eben dadurch sich von der „kühl objektiven“ κρίσις unterscheide, dass sie der Ausdruck für die Willensfreiheit sei. Und jedenfalls hätte Stein nicht mit solcher Wichtigkeit verkündigen sollen, das Wesen der Willensfreiheit bestehe in der συγκατάθεσις, da man ja mit demselben Rechte sagen kann, es

1) Epict. frag. 169 ἐφ' ἡμῖν τό κάλλιστον . . . ἡ χρῆσις τῶν φαντασιῶν· τοῦτο γὰρ ὀρθῶς γινόμενον ἐλευθερία ἐστίν.

bestehe in der κρίσις, in der προαίρεσις, in der χρῆσις φαντασιῶν, ja sogar in der ὄρεξις oder ὁρμή.

Die Behauptung Steins, das Wesen der Willensfreiheit bestehe in der συγκατάθεσις, ist, wie wir sahen, zwar einseitig und missverständlich, aber noch nicht positiv unrichtig. Eine geradezu unbegreifliche Verkennung der συγκατάθεσις ist es aber, wenn er sagt (II, 191 und 195), sie sei nichts weiter als „der Beifall, den wir dem ewigen Lauf der Natur zollen“. Abgesehen davon, dass Stein damit höchst sonderbarer Weise die συγκατάθεσις auf ein ganz bestimmtes Gebiet einschränkt [1], während doch jede beliebige φαντασία ein Gegenstand der συγκατάθεσις werden kann, hat er hier die συγκατάθεσις, die ja eine rein formale Thätigkeit ist, als eine bereits inhaltlich bestimmte aufgefasst, d. h. mit der vernünftigen, naturgemässen συγκατάθεσις ohne weiteres identifiziert. Wenn ich z. B. die Vorstellung billige, dass der Tod ein Uebel ist, überhaupt dass die Welt schlecht verwaltet werde, ist diese συγκατάθεσις dann auch ein Beifall, den ich dem ewigen Laufe der Natur zolle? Die συγκατάθεσις kann ja auch eine falsche sein, und wenn auch der Mensch nicht gezwungen werden kann, einer akataleptischen Vorstellung oder einem ψεῦδος zuzustimmen, sondern selbst daran schuldig ist (Epict. I, 17, 22; Ench. 45), so ist doch thatsächlich die συγκατάθεσις der meisten Menschen in den meisten Fällen eine falsche und unbegründete.

Jedoch Stein geht noch weiter. Konnte man schon daraus, dass er συγκατάθεσις mit dem zweideutigen Worte „Beifall“ übersetzt, statt mit „Zustimmung“, die Vermutung schöpfen, dass er in dieselbe etwas Affektmässiges hineinverlege, so sagt er es nun auch geradezu, die συγκατάθεσις sei ein mit dem Affekt des Beifalls verknüpftes Urteil (p. 198 und 199). Davon, dass Stein überhaupt das Wort Affekt oft ganz falsch anwendet, indem er jede ὁρμή unbesehen mit „Affekt“ übersetzt, wird später noch die Rede sein. Thatsache ist, dass er jede Stelle, wo die συγκατάθεσις ein πάθος oder eine ὁρμή genannt wird, als Beweis anführt, dass dieselbe mit einem Affekt verbunden sei. Nun vergegenwärtige man sich aber, dass die Stoiker jegliches πάθος als unordentliche Seelenregung verworfen haben: und da soll die συγκατάθεσις, und zwar gerade die normale, der Beifall, den wir dem ewigen Laufe der Natur zollen, mit einem πάθος verbunden sein! Und nun erst die einzelnen Beweisstellen! Es sei höchst beachtenswert (p. 198), dass Chrysipp . . . das Urteil (κρίσις) einen Affekt (πάθος) nenne, im Gegensatz zu Zeno. Das heisst die Sache auf den Kopf stellen! Chrysipp nennt das πάθος eine κρίσις und nicht umgekehrt: wenn jede κρίσις ein πάθος wäre, dann gäbe es überhaupt nur verkehrte Urteile. So viel geht allerdings aus jenem Satze des Chrysipp hervor,

[1] In der Folge vermag Stein selbst diese Beschränkung des Gebiets der συγκατάθεσις nicht festzuhalten, denn er redet (197) von einer Doppelseite der συγκατάθεσις, die bald den Handlungen (sic!) des Schicksals, bald unseren Erkenntnissen (sollte heissen: Vorstellungen!) Beifall spendet. Er sucht freilich diese beiden Seiten wieder zu vereinigen dadurch, dass er auch die kataleptischen Vorstellungen, die sich uns aufdrängen, unter die Wirkungen des Naturlaufs subsumiert. Jedoch, dass damit der Widerspruch, in welchem sich Steins Auffassung der συγκατάθεσις bewegt, nur künstlich verdeckt, nicht wirklich beseitigt ist, sieht jeder aufmerksame Leser.

dass das Urteil — jedoch nur das falsche — meistens mit entsprechenden unvernünftigen Gefühlen und Willensregungen, also mit πάθη verbunden ist. Ebenso wissen wir, dass sich die Stoiker das vernünftige Urteil mit vernünftigen Gefühlen und Willensregungen, d. h. mit εὐπάθειαι verbunden dachten: die Freude z. B. ist nach den Stoikern ein ἐπιγέννημα jeder naturgemässen geistigen Thätigkeit des Menschen, also auch der vernünftigen συγκατάθεσις. Insofern kann man ja immerhin sagen, die συγκατάθεσις sei mit einem gewissen Affekt verknüpft, nur dass man dann unter Affekt nicht bloss das πάθος, sondern auch die εὐπάθεια verstehen muss: das verkehrte Urteil ist verbunden mit einem πάθος, das richtige mit einer εὐπάθεια. Aber dieses Affektmässige, wenn wir's so nennen wollen, liegt durchaus nicht in dem Wort συγκατάθεσις, sondern in der Organisation der Seele selbst, vermöge welcher, nach stoischer Ansicht, das Gefühl und der Wille gleichsam nur Anhängsel des Urteils sind. Dass das Affektmässige nicht in dem Wort συγκατάθεσις liegt, giebt Stein unvorsichtigerweise selbst zu, indem er sagt, Chrysipp habe die κρίσις (also nicht die συγκατάθεσις) einen Affekt genannt. Uebrigens wenn Chrysipp die πάθη κρίσεις nennt, so will er nicht einmal das sagen, dass alle falschen Urteile mit einem πάθος verbunden seien; denn wenn der Mensch einer falschen oder akataleptischen Vorstellung zustimmt, die rein theoretischer Natur, deren Bejahung oder Verneinung also von gar keinem Einfluss auf das Wohl und Wehe seines Lebens ist, so wird das falsche Urteil nicht notwendig mit einem πάθος verbunden sein. Zwar ist, nach stoischer Ansicht [1]), die ἀπάτη an und für sich, also auch auf rein theoretischem Gebiet, ein Uebel, wie die ἐπιστήμη ein Gut. Aber da derjenige, welcher das falsche Urteil fällt, seiner ἀπάτη sich nicht bewusst ist, so wird seine συγκατάθεσις durchaus affektlos sein, während der Weise allerdings auch bei rein theoretischen Urteilen eine εὐπάθεια haben wird, da jedes richtige Urteil eine naturgemässe Thätigkeit ist.

Doch wie? heisst es nicht Epict. I, 18, 1 ἀρχὴ τοῦ συγκατατίθεσθαι τὸ παθεῖν ὅτι ὑπάρχει? nennt also nicht Epictet selbst die συγκατάθεσις einen Affekt? Stein bringt es in der That fertig, auch diese Stelle als Beweis für seine Ansicht zu verwenden: er weiss also nicht, dass bei Epictet das Wort πάσχειν gar oft einen rein intellektuellen Vorgang bezeichnet und ganz dasselbe bedeutet wie φαίνεσθαι [2]) (I, 28, 1 τί ἐστιν αἴτιον τοῦ συγκατατίθεσθαι; τὸ φαίνεσθαι ὅτι ὑπάρχει) oder φαντασίαν λαμβάνειν, zu deutsch „sich vorstellen, denken, meinen“! Zudem wird ja dort nicht die συγκατάθεσις selbst ein πάθος genannt, sondern die (wirklich oder vermeintlich kataleptische) Vorstellung, die φαντασία, auf welche die συγκατάθεσις folgt, resp. sich bezieht.

Durchaus unbegründet ist es auch, wenn Stein (190, N. 382) aus der Stelle Sen. ep. 96, 2 (non pareo deo, sed assentior: ex animo illum . . . sequor) den Schluss zieht, dem Urteil sei ein gewisser Affekt

[1]) Vergl. Epict. III, 20, 1 wo auch die Unterscheidung von theoretischen und praktischen (ἐπὶ τοῦ βίου) Vorstellungen deutlich ausgesprochen ist.

[2]) Dieser Gebrauch des Wortes πάσχειν, wonach es ganz gleichbedeutend ist mit φαίνεσθαι, ist echt stoisch und bezeichnend sowohl für ihre materialistische als auch für ihre einheitliche Auffassung des Wesens der menschlichen Seele. Wie sie die φαντασία ein πάθος ἐν τῇ ψυχῇ nannten, so ist ihnen das φαίνεσθαι ein πάσχειν.

des freudigen Beifalls beigemischt. Es versteht sich ganz von selbst, dass, wenn schon überhaupt, wie wir sahen, jedes richtige Urteil als normale Selbstbethätigung von einer gewissen εὐπάθεια der Freude oder Befriedigung begleitet ist, dies im allerhöchsten Masse der Fall ist bei denjenigen Urteilen, welche sich auf das eigene Leben beziehen, insbesondere aber bei dem Urteil, das Seneca meint, und welches für das Lebensglück von einschneidendster Bedeutung ist, dass nämlich alles von Gott gut und weise geordnet sei. Aber man sieht auch deutlich, dass der „freudige" Beigeschmack der assensio hier lediglich dem besonderen Falle zuzuschreiben ist, und dass Stein in ganz unbesonnener Weise diesen einzelnen Fall verallgemeinert hat.

Nicht weniger oberflächlich als das Bisherige ist es, wenn Stein sich auf eclog. I, 349 beruft, wo die συγκατάθεσις als καθ' ὁρμὴν οὖσα bezeichnet wird. Wie falsch es ist, die ὁρμή einfach mit Affekt zu übersetzen (siehe auch Stein II, 277, N. 617), werden wir später genauer sehen; hier sei nur darauf hingewiesen, dass gerade an dieser Stelle, wie jedermann einleuchten muss, die ὁρμή etwas ganz anderes bedeutet, als „Affekt".

Es würde uns zu weit führen, alle die einzelnen Irrtümer und Ungenauigkeiten in der Erklärung und Anwendung von Stellen, woran die Darstellung Steins überreich ist, aufzudecken. Aber nicht verschweigen können wir die ans Unglaubliche grenzende Leichtfertigkeit, mit welcher er einige Stellen Epictets benutzt hat, um ein scheinbar streng wissenschaftliches Schema der erkenntnistheoretischen Begriffe Epictets, speziell der συγκατάθεσις zu entwerfen. Aus I, 14, 7 (p. 208) liest er heraus, dass Epictet drei Stufen der Erkenntnis unterschieden habe, die sinnliche Wahrnehmung, die abstrakte Reflexion, die Zustimmung; er sieht nicht, dass mit den Worten ἅμα δὲ τοῖς μὲν συγκαταθετικῶς etc. nicht eine weitere Erkenntnisstufe oder Art der Erkenntnisgewinnung eingeführt, sondern nur die διανοητικὴ κίνησις näher bezeichnet werden soll als eine teils zustimmende, teils verneinende, teils das Urteil zurückhaltende [1]). Doch nicht genug! Die συγκατάθεσις selbst, fährt Stein fort, trenne Epictet in weitere drei Stufen, πρόθεσις, ἐπιβολή und συγκατάθεσις im engeren Sinne. Als Beweis dafür citiert er die Stelle I, 21, wo, wie öfters, zwischen ὄρεξις und ὁρμή einerseits und συγκατάθεσις andererseits die Begriffe πρόθεσις (Vorsatz) und ἐπιβολή (Absicht oder Anschlag) eingeschoben sind. Nun weiss aber jeder, der die Dissertationen Epictets einigermassen aufmerksam gelesen hat, dass diese Begriffe mit der συγκατάθεσις gar nichts zu thun haben, sondern vielmehr Spezies der ὁρμή sind und die einzelnen Stadien der Willensäusserung bezeichnen. Demnach ist es wohl nicht nötig, die Phantasien Steins über die Bedeutung dieser Begriffe als Stufen der συγκατάθεσις einer Kritik im einzelnen zu unterziehen.

Der Grundirrtum Steins besteht darin, dass er die συγκατάθεσις für eine besondere, der stoischen Erkenntnislehre eigentümliche Form oder Stufe der Erkenntnis hält, während sie doch nichts anderes

[1]) Auf das αἰσθητικῶς κινεῖσθαι wird man die Disjunktion συγκαταθετικῶς, ἀνανευστικῶς, ἐφεκτικῶς nicht beziehen dürfen, da die αἰσθητικὴ κίνησις, von wenigen Ausnahmefällen abgesehen, stets kataleptisch ist, so dass ihr die διάνοια immer zustimmen muss.

bedeutet, als das zustimmende Urteil, das jede philosophische Schule annehmen und mit irgend einem Namen bezeichnen musste. Es ist deshalb auch ganz unrichtig, dass die συγκατάθεσις der Stoa im bewussten Gegensatz zur ἐποχή der Skeptiker ausgebildet worden sei (Stein II, 197). Auch die Skeptiker leugneten die Thatsache der συγκατάθεσις, d. h. des zustimmenden Urteils, nicht (Sext. I, 13 τοῖς γὰρ κατὰ φαντασίαν κατηναγκασμένοις πάθεσι συγκατατίθεται ὁ σκεπτικός), wie andererseits auch die Stoiker die ἐποχή gefordert haben, und zwar nicht, wie Stein meint (198), in besonderen Ausnahmefällen, sondern in allen den Fällen, wo die φαντασία keine kataleptische ist (Epict. Ench. 45 „es wird dir dann nicht mehr vorkommen ἄλλων μὲν φαντασίας καταληπτικὰς λαμβάνειν, ἄλλοις δὲ συγκατατίθεσθαι; Diss. III, 8, 4). Nur darin besteht der Unterschied zwischen den Stoikern und den Skeptikern, dass diese die συγκατάθεσις nur auf die πάθη des Subjekts, auf die subjektiven Affektionen bezogen (Sext. I, 13), die Stoiker aber — als „Dogmatiker" — auf das wirkliche Wesen der affizierenden Gegenstände selbst. Die Stoiker haben also allerdings die συγκατάθεσις in einem ganz anderen Sinne behauptet als die Skeptiker: ja sie haben derselben nicht bloss eine ganz andere Bedeutung, sondern auch ein weit grösseres Gebiet zugewiesen, indem sie jedes Gefühl, jede Begierde und Willensregung auf eine συγκατάθεσις (d. h. auf ein Urteil, dass das Objekt συμφέρον oder καθῆκον sei) zurückführten (Stob. ecl. II, 88 πάσας τὰς ὁρμὰς συγκαταθέσεις εἶναι; Plut. adv. Col. 26). In diesem Sinne hat aber jeder Stoiker die συγκατάθεσις vertreten gegenüber der Skepsis, weshalb Aufstellungen, wie die, dass Chrysipp der hervorragendste Verteidiger und Vertreter der stoischen συγκατάθεσις sei (Stein II, 198; vergl. 208: Epictet habe sich eingehend mit der συγκατάθεσις beschäftigt; 209, N. 436: er sei ein eminenter Vertreter der συγκατάθεσις), uns sonderbar berühren müssen. Alle diese Aeusserungen verraten jenen Grundirrtum Steins, als ob die συγκατάθεσις neben der αἴσθησις und διάνοια eine besondere Stufe oder gar Quelle der Erkenntnis wäre, und wir werden lebhaft erinnert an seinen ähnlichen Irrtum hinsichtlich der φαντασία, welche er auch zu einer besonderen zwischen αἴσθησις und διάνοια vermittelnden Erkenntnisstufe mit besonderem Thätigkeitsgebiet gestempelt hat.

Indem wir im bisherigen zu der Ansicht Steins über die συγκατάθεσις Stellung genommen haben, und zwar durchweg in negativem Sinne, ist die wahre Bedeutung des stoischen Begriffs der συγκατάθεσις in der Hauptsache bereits dargelegt worden. Jedoch es müssen nun noch einige einzelne Fragen, welche die συγκατάθεσις betreffen, erörtert werden, wobei zugleich auch die Bedeutung dieses Begriffes und insbesondere seine Anwendung bei Epictet mehr im Zusammenhang zur Sprache kommen wird. Die συγκατάθεσις steht in der Mitte zwischen φαντασία und κατάληψις, daher ergiebt es sich von selbst, dass wir zuerst das Verhältnis derselben zur φαντασία, hernach ihr Verhältnis zur κατάληψις ins Auge fassen.

Das Verhältnis der συγκατάθεσις zur φαντασία.

Da die συγκατάθεσις nichts anderes ist als die Gutheissung oder Billigung der Vorstellungen von seiten des prüfenden Verstandes, so bezieht sie sich also stets auf eine φαντασία, wie auch D. Laert. sagt: ὁ περὶ συγκαταθέσεως λόγος οὐκ ἄνευ φαντασίας συνίσταται (D. L. 49). Nun berichtet aber Sextus (VII, 154) als stoische Ansicht: ἡ συγκατάθεσις οὐ πρὸς φαντασίαν γίνεται ἀλλὰ πρὸς λόγον, τῶν γὰρ ἀξιωμάτων εἰσὶν αἱ συγκαταθέσεις. Das letztere wird bestätigt durch Stob. ecl. II, 88 (συγκαταθέσεις μὲν ἀξιώμασί τισιν, ὁρμὰς δὲ ἐπὶ κατηγορήματα, τὰ περιεχόμενά πως ἐν τοῖς ἀξιώμασιν, οἷς συγκατατίθεσθαι). Wie soll man es nun zusammenreimen, dass die συγκατάθεσις das eine Mal auf ein ἀξίωμα, das andere Mal auf eine φαντασία bezogen wird? Die Lösung ist jedoch wohl nicht so schwer: auch das ἀξίωμα (wie überhaupt das λεκτόν, in dessen Gebiet das ἀξίωμα gehört), ist ja eine φαντασία, beziehungsweise hat eine solche zur Grundlage, nämlich eine λογικὴ φαντασία (Sext. VIII, 70 λεκτόν = τὸ κατὰ φαντασίαν λογικὴν ὑφιστάμενον). Wenn es also bei Sextus (VII, 154) heisst, die συγκατάθεσις erfolge nicht πρὸς φαντασίαν, so ist unter φαντασία nur die reale φαντασία (als ἑτεροίωσις τοῦ ἡγεμονικοῦ), nicht die λογικὴ φαντασία gemeint. Die συγκατάθεσις bezieht sich also allerdings zunächst nur auf eine λογικὴ φατασία oder auf ein ἀξίωμα; aber sie gilt doch in letzter Linie der realen φαντασία selbst, deren ideelle Abschattung oder Verdoppelung die λογικὴ φαντασία ist. Ein Beispiel möge dies verdeutlichen, im Anschluss an Sen. ep. 117, 13. Wenn ich Kato spazieren gehen sehe, so ist dies, d. h. der Cato ambulans, eine reale φαντασία, eine τύπωσις des Hegemonikon; wenn ich nun aber s a g e (laut oder in Gedanken): „Kato geht spazieren", so ist dies gleichsam eine ideelle Verdoppelung jener realen φαντασία, es ist eine λογικὴ φαντασία, resp. ein λεκτόν. Dieser λογικὴ φαντασία (oder dem λεκτόν) gilt nun allerdings z u n ä c h s t die συγκατάθεσις, aber mit der Bejahung dieser wird zugleich auch die reale φαντασία bejaht, resp. als eine einem Wirklichen entsprechende und von demselben hervorgerufene Bewegung oder Veränderung des Hegemonikon anerkannt. Diese Erklärung ist nun allerdings lediglich Vermutung; aber einen Versuch müssen die Stoiker doch gemacht haben, dem Einwurf der Skeptiker zu begegnen, dass ihre συγκατάθεσις, weil sie auf ein ἀξίωμα, also ein Unwirkliches, sich beziehe, auch nicht im Stande sei, über das Wirkliche etwas auszusagen. Das wollten ja die Stoiker eben im Gegensatz zu der Skepsis behaupten, dass die συγκατάθεσις ein Urteil über die objektive Wirklichkeit enthalte; also konnten sie es nicht im Ernste gelten lassen, dass die συγκατάθεσις bloss eine Bejahung eines ἀξίωμα, eines ἀνύπαρκτον sei. Freilich, dass uns Sextus von einer Widerlegung des skeptischen Einwandes seitens der Stoiker nichts berichtet, beweist jedenfalls, dass sie demselben in Wahrheit machtlos gegenüberstanden. Wir erkennen hier wieder denselben Widerspruch, der am Schluss des Abschnittes von der φαντασία hervorgehoben worden ist: auf der einen Seite sollen alle Seelenbewegungen, als Zustände des somatischen Hegemonikon, etwas Wirkliches und Körperhaftes sein; auf der anderen Seite haben die Stoiker doch die ἐννοήματα und λεκτά, welche, wenn auch nur ideelle Abspiegelungen des

Wirklichen, doch jedenfalls Seeleninhalte sind, für etwas Nichtwirkliches erklärt. Die συγκατάθεσις selbst ist, nach stoischer Ansicht, etwas Reales, nämlich eine ἑτεροίωσις τοῦ ἡγεμονικοῦ, und zwar eine ἐνέργεια desselben (Sext. VII, 237; plac. IV, 21); und doch soll ihr Objekt, das ἀξίωμα, etwas Unwirkliches sein! Ob und wie die Stoiker diesen Widerspruch zu lösen versucht haben, wissen wir nicht: eine befriedigende Lösung konnten sie unmöglich finden.

Eine andere Frage, die hier in Betracht kommt, ist bereits berührt worden, nämlich ob die συγκατάθεσις sich der φαντασία gegenüber passiv oder aktiv verhält. Die Stellen, nach welchen es den Anschein hat, als wäre die συγκατάθεσις das mechanische Produkt der φαντασία, beziehen sich ausschliesslich auf die φαντασία καταληπτική. Sie ist es, die uns zur συγκατάθεσις gleichsam nötigt (Sext. VII, 257; 405), so dass diese nur eine εἶξις ist (D. L. 51: Plut. st. rep. 47, 12). Am deutlichsten ist dieser Gedanke ausgesprochen bei Cic. ac. II, 38: ut necesse est, lancem in libram ponderibus impositis deprimi, sic animum perspicuis cedere (vergl. Epict. III, 7, 15 ἀδύνατόν ἐστι τῷ ψευδεῖ φαινομένῳ συγκαταθέσθαι καὶ ἀπὸ ἀληθοῦς ἀπονεῦσαι [1]); III, 3, 4; I, 18, 1; I, 28, 1 etc.). Trotzdem ist die συγκατάθεσις auch dann, wenn sie sich auf eine kataleptische Vorstellung bezieht, ja nur dann wahrhaft frei, weil der Mensch dabei nicht etwa willenlos einem äusseren Zwange nachgiebt, sondern das Bewusstsein hat, dass seine Zustimmung eine naturgemässe Thätigkeit seiner διάνοια ist. (Epict. I, 28, 2 ἡ φύσις αὕτη τῆς διανοίας τοῖς μὲν ἀληθέσι ἐπινεύειν, τοῖς δὲ ψευδέσι δυςαρεστεῖν, πρὸς δὲ τὰ ἄδηλα ἐπέχειν). Jedoch wenn jemand einer Vorstellung (oder Behauptung) zustimmt, die ihm wahr erscheint, während sie der Wirklichkeit nicht entspricht, ist ihm dann seine συγκατάθεσις nicht auch durch die φαντασία abgenötigt? Gewiss, wenn nämlich seine διάνοια in der Verfassung sich befindet, dass sie den Schein für Wahrheit hält und die Prüfung der φαντασίαι unterlässt oder vernachlässigt. Der eigentliche Grund, die causa efficiens der Zustimmung ist dann freilich nicht die φαντασία, sondern die διάνοια. Dasselbe gilt jedoch auch für die φαντασία καταληπτική: auch sie ist nicht die causa efficiens der συγκατάθεσις, sonst würde ja jeder Mensch nur den kataleptischen Vorstellungen seine Zustimmung erteilen, sondern die διάνοια, nämlich ἡ κατὰ φύσιν ἔχουσα, welche die kataleptischen Vorstellungen als solche erkennt und von den akataleptischen zu unterscheiden weiss, womit dann allerdings deren Anerkennung (συγκατάθεσις) unmittelbar gegeben ist. Insofern ist also der Mensch, wie in allen anderen Thätigkeiten des Hegemonikon, so auch in der συγκατάθεσις frei, weil er seine διάνοια so ziehen und bilden kann, dass sie nur κατὰ φύσιν (περὶ τὰ φυσικὰ μέτρα, Epict. IV, 6, 26) zustimmt (συγκατατίθεται). Eine Bestätigung dieser Auffassung des Verhältnisses der φαντασία zur συγκατάθεσις giebt Plut. st. rep. 47. Chrysipp wird hier bekämpft, weil er einerseits behaupte, es gebe nichts, was die Heimarmene nicht wirke, und doch andererseits leugne, dass der Mensch den πιθαναὶ φαντασίαι zustimmen müsse, woraus hervorgehe, dass die συγκατάθεσις der Heimarmene gegen-

[1]) Eine einzige Ausnahme hiervon giebt es, nämlich wenn das ἐντρεπτικόν ertötet ist (Ep. I, 5), obgleich nach Epictets Ansicht auch in diesem Falle das thatsächliche Verhalten des Menschen die Unvermeidlichkeit der συγκατάθεσις bestätigt.

über, welche die πιθαναὶ φαντασίαι sendet oder darbietet, frei dastehe. Diese Stelle ist insbesondere für die Theodicee der Stoa wichtig: hier interessiert uns bloss die Aeuserung Chrysipps, dass die φαντασία nicht die αὐτοτελὴς αἰτία der συγκατάθεσις sei, sondern nur die προκαταρκτική. Hierdurch ist die Freiheit der συγκατάθεσις vollständig gewahrt, jedoch in keinem anderen als dem oben dargelegten deterministischen Sinne. Wenn man den Chrysipp gefragt hätte, was denn nun die αἰτία αὐτοτελής der συγκατάθεσις sei, so hätte er sicherlich erwidert: die διάνοια, wie sie der Mensch gezogen oder gebildet hat.

Das Verhältnis der συγκατάθεσις zur κατάληψις, δόξα und ἀπάτη.

Ist die φαντασία, der man die Zustimmung erteilt, eine kataleptische, so entsteht eine κατάληψις (Erkenntnis). Diese erscheint also gewissermassen als eine Folge oder Wirkung der συγκατάθεσις; in Wahrheit aber lässt sie sich von der letzteren nicht loslösen, sondern fällt zeitlich mit ihr zusammen, denn sie ist ja nichts anderes als φαντασίας καταληπτικῆς συγκατάθεσις (Sext. III, 240 u. ö.). Am schärfsten kommt die Gleichzeitigkeit der κατάληψις und συγκατάθεσις zum Ausdruck bei Cic. ac. II, 38 (qui quid percipit, assentitur statim, d. h. ebendamit); ferner ecl. I, 474 (Diels 395), wo es heisst, jede αἴσθησις sei συγκατάθεσις und κατάληψις. Ja ecl. I, 349 wird sogar die αἰσθητικὴ φαντασία συγκατάθεσις genannt, eine Ungenauigkeit, die sich jedoch, wie früher bemerkt, leicht daraus erklärt, dass bei kataleptischen Vorstellungen, die aus der αἴσθησις stammen, die συγκατάθεσις in so unmittelbarer und gleichsam unmerklicher Weise (μετὰ εἴξεως) eintritt, wie wenn sie in der φαντασία selbst enthalten wäre.

Freilich nach dem berühmten Vergleiche Zenos, der den assensus durch die gekrümmte Hand, die comprehensio durch die geballte Faust veranschaulicht, scheint es, als ob die κατάληψις nicht bloss zeitlich von der συγκατάθεσις unterschieden wäre, sondern auch erkenntnistheoretisch eine höhere Stufe einnehmen würde. Jedoch man muss diese vereinzelte Stelle aus den anderen erklären. Nach ac. I, 41 nannte derselbe Zeno das visum comprendibile (d. h. die φαντασία καταληπτική), cum acceptum jam et approbatum esset, eine comprehensio. Danach ist also die κατάληψις mit dem Akte der συγκατάθεσις abgeschlossen: sobald die συγκατάθεσις erfolgt ist, ist auch die κατάληψις fertig. Die συγκατάθεσις ist eben derjenige Akt der διάνοια, durch welchen sie die ihr durch αἴσθησις oder λόγος zugeführte kataleptische Vorstellung anerkennt und gleichsam sich einverleibt (acceptum et approbatum — das letztere epexegetisch zu fassen — comprehensionem appellabat). Durch die συγκατάθεσις wird also die φαντασία καταληπτική zur κατάληψις, zu einem anerkannten Inhalt des Denkens erhoben [1]. Man darf nun aber nicht übersehen, dass ac. I, 41 nur von der kata-

[1]) Stein (II, 182) hat das Verhältnis von φαντασία καταληπτική, συγκατάθεσις und κατάληψις richtig angegeben, nur wäre es nicht nötig gewesen, die Thatsache, dass φαντασία καταληπτική und κατάληψις „nicht absolut dasselbe" seien, als neue Entdeckung darzustellen: das musste jeder wissen, der die Definition der κατάληψις (= καταλ. φαντασίας συγκατάθεσις) kannte (vergl. Heinze, zur Erkl. 27).

leptischen Vorstellung die Rede ist: nur die Zustimmung zu einer kataleptischen Vorstellung ist identisch mit der κατάληψις; ac. II, 145 aber handelt es sich um die φαντασία überhaupt, also auch um die συγκατάθεσις überhaupt. Die συγκατάθεσις kann aber natürlich auch akataleptischen Vorstellungen erteilt werden: in diesem Falle wird sie niemals zur κατάληψις, sondern nur zur δόξα, ist also insofern allerdings weniger als die κατάληψις, weil damit, dass einer zustimmt, noch nicht gesagt ist, dass er etwas erkannt hat. Das Gleichnis des Zeno ist also so zu verstehen: gilt die Zustimmung einer kataleptischen Vorstellung, so ist sie ebendamit Erkenntnis; in allen anderen Fällen aber enthält sie keine Erkenntnis. Und eben deshalb weil die συγκατάθεσις noch nicht an und für sich eine Erkenntnis bewirkt, steht sie in der Mitte zwischen φαντασία und κατάληψις.

Wird einer ψευδὴς φαντασία die Zustimmung erteilt, so entsteht die ἀπάτη, wird sie einer akataleptischen Vorstellung erteilt, die δόξα (ecl. II, 112 δόξα = ἀκαταλήπτῳ συγκατάθεσις). Es liegt im Wesen der δόξα, dass sie nicht mit solcher Sicherheit und Stärke der Ueberzeugung ausgesprochen wird wie die κατάληψις; sie wird deshalb auch genannt assensio imbecilla (Tusc. IV, 15; vergl. ecl. II, 112 ἀσθενὴς ὑπόληψις). Da sie jedoch nicht bloss subjektiv schwach — wobei sie ja zufällig wahr sein könnte — sondern auch oft inhaltlich falsch ist, so wird sie vollständiger definiert als ἀσθενὴς καὶ ψευδὴς συγκατάθεσις (Sext. VII, 151; vergl. ac. II, 59; der Weise οὐ δοξάζει, d. h. nunquam assentitur rei vel falsae vel incognitae[1]). Uebrigens muss die δόξα nicht notwendig das Merkmal des ἀσθενές haben: es kann jemand einer akataleptischen Vorstellung mit eben solcher Stärke der subjektiven Gewissheit zustimmen, wie einer kataleptischen, nur dass natürlich diese subjektive Gewissheit keine gesunde, auf Vernunft gegründete, und darum auch keine dauerhafte, vor dem λόγος standhaltende ist (ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου). Vielleicht bezieht sich hierauf die Unterscheidung einer doppelten δόξα (ecl. II, 112). Die ἀκαταλήπτῳ συγκατάθεσις kann subjektiv stark oder schwach sein, aber ihr Objekt ist eben eine akataleptische Vorstellung; die ὑπόληψις ἀσθενής dagegen ist subjektiv schwach, aber ihr Objekt kann eine akataleptische oder kataleptische Vorstellung sein[2]). Ganz unrichtig hat Stein diese Stelle erklärt (II, 205), indem er die δόξα der zweiten Art mit der ἄγνοια identifiziert und ausserdem die ganz willkürliche Unterscheidung macht, die δόξα der ersten Art beziehe sich auf etwas empirisch Gegebenes, die δόξα der zweiten Art aber auf ein Gedankending, auf einen abstrakten Gedanken. Dabei hat er die offenbar falsche Lesart (τὴν ἄγνοιαν μεταπτωτὴν εἶναι, συγκατάθεσιν δὲ ἀσθενῆ) beibehalten, ohne jedoch dadurch in die Stelle einen brauchbaren Sinn hineinzubringen, geschweige denn sie zu einem Belege für seine Ansicht zu gestalten. Die ἄγνοια ist vielmehr etwas anderes als δόξα, nämlich die δόξα als

[1]) Ψευδὴς kann die συγκατάθεσις nämlich auch dann genannt werden, wenn die gebilligte Vorstellung zufällig wahr ist, weil jede nicht auf Grund einer kataleptischen Vorstellung erfolgende συγκατάθεσις eigentlich eine falsche συγκατάθεσις ist. Ob übrigens die Stoiker auch diesen Gedanken in den Ausdruck ψευδὴς συγκατάθεσις hineingelegt haben, lasse ich dahingestellt.

[2]) Kataleptisch wäre die Vorstellung dann natürlich nur im objektiven, nicht im subjektiven Sinne.

habituelles Verhalten der διάνοια, als Neigung zur Billigung akataleptischer Vorstellungen (ecl. II, 111 τὴν γὰρ ἄγνοιαν μεταπτωτικὴν εἶναι συγκατάθεσιν καὶ ἀσθενῆ), ebenso wie unter ἐπιστήμη dasjenige Verhalten der διάνοια verstanden wurde, vermöge dessen sie nur kataleptischen Vorstellungen zustimmt (D. L. 47 und 165 ἐπιστήμη = ἕξις ἐν φαντασιῶν προςδέξει ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου, oder κατάληψις ἀσφαλής; vergl. ecl. II, 112 κατάληψις ἰσχυρὰ καὶ ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου).

Dass der Tonusbegriff auch bei der συγκατάθεσις eine Rolle spielt, hat Stein (II, 201 etc.) mit Recht hervorgehoben: freilich liegt der Tonus eigentlich schon in der φαντασία, nämlich in der kataleptischen. Denn nach Sext. VII, 408 unterscheidet sich die φαντασία καταληπτική von der ἀκατάληπτος 1) durch ihr ἐναργὲς καὶ ἔντονον ἰδίωμα, 2) κατὰ χαρακτῆρα καὶ κατὰ τύπον (d. h. nicht bloss durch die subjektive Ueberzeugungskraft, mit der sie auftritt, sondern auch dadurch, dass sie sich als genauer Abdruck des wahrgenommenen Gegenstandes ausweist). Jedoch, wenn die kataleptische Vorstellung ἔντονος ist, so mag ja wohl die συγκατάθεσις dazu auch eine ἔντονος genannt werden, gegenüber der δόξα, welche eine ἀσθενὴς ὑπόληψις ist. Uebrigens ist der Begriff τόνος — oder εὐτονία — ψυχῆς (ecl. II, 62; Galen 403) ein sehr umfassender; auf der εὐτονία ψυχῆς beruht nicht bloss das richtige Zustimmen oder Urteilen), sondern überhaupt das richtige Verhalten der Seele. Man kann also nicht schlechtweg sagen, die συγκατάθεσις beruhe auf dem Tonus (Stein II, 201, N. 400): in jeder naturgemässen Thätigkeit erweist sich die ψυχή als εὔτονος, in jeder naturwidrigen als ἄτονος (Galen 403); jedenfalls beruht also nur die richtige συγκατάθεσις auf dem (gesunden) Tonus der Seele, während die unrichtige συγκατάθεσις eine Form der ἀτονία ist. Ganz verfehlt ist es vollends, wenn Stein die interessante Stelle Epict. II, 15, 19 etc. als „vollgültigen Beweis dafür, dass die συγκατάθεσις auf dem Tonus ruht,“ betrachtet. Gerade das Gegenteil folgt aus dieser Stelle, nämlich dass es auch eine συγκατάθεσις ohne Tonus giebt. Epictet spricht nämlich im genannten Kapitel von solchen, die sich etwas fest in den Kopf gesetzt haben und nicht mehr davon abgehen wollen, weil sie's einmal beschlossen haben, obwohl der Entschluss unvernünftig, also auch die συγκατάθεσις, auf welcher derselbe ruht, eine unbegründete, falsche ist. Wenn nun einer ein solches falsches Urteil mit zähem Eigensinn festhält, so ist seine συγκατάθεσις allerdings auch mit Tonus begabt, aber es ist ein falscher, ungesunder Tonus, und die Seele ist und bleibt in Wahrheit eine ψυχὴ ἀσθενής und ἄτονος (II, 15, 4: τοῦτο οὐκ εἰσὶ τόνοι ἀλλ' ἀτονία; 17 οὗτοι οἱ μανικοὶ τόνοι, οὐχ ὑγιεινοί). Epictet unterscheidet also zwei Arten von schwachen Seelen, solche, die ihre Schwäche gewissermassen zur Schau tragen, weil sie sich durchweg unbeständig zeigen und von jedem flüchtigen Eindruck zu Urteilen und entsprechenden Handlungen bestimmen lassen, und solche, die, was sie einmal für gut und recht halten, mit zähem Eigensinn festhalten und mit energischer Konsequenz verfolgen. Diese letzteren geben sich allerdings als starke Seelen; aber es ist nur eine scheinbare Stärke, denn der Grund, auf dem ihr Entschluss ruht, ist ein morscher und lockerer: auch sie sind in Wahrheit unberechenbar, auch von ihnen gilt es: ἀσθενὴς ψυχή, ὅπου μὲν κλίνῃ, ἄδηλον ἔχει. Und wenn auch ihre συγκαταθέσεις und Entschlüsse länger anhalten, weil ihr κλίμα sich mit einem τόνος verbindet, so sind sie doch innerlich ebenfalls schwach und

(wenigstens prinzipiell) wandelbar, dagegen der wahren μετάπτωσις (der Umkehr zum Besseren) weit weniger zugänglich, als die einfach schwachen Seelen. Was aus dieser Epictet-Stelle für unseren vorliegenden Zweck zu entnehmen ist, wäre also folgendes: die vernünftige συγκατάθεσις ist immer εὔτονος[1]), die unvernünftige aber ist in der Regel schwach und kraftlos (verrät also ihre Fehlerhaftigkeit schon in der Form); sie kann aber auch stark und ἔντονος sein, aber nie εὔτονος, denn ihr τόνος ist dann stets ein ungesunder.

Diese völlige Sicherheit im vernünftigen Urteil (Plut. comm. not. 8: ἀμεταπτωσία ἐν ταῖς κρίσεσιν; Epict. II, 8, 29 συγκατάθεσις ἀπρόπτωτος; vergl. D. L. 46) kann nun aber nur auf dem Wege philosophischer Bildung erreicht werden. Der Weise allein ist ἀδόξαστος (D. L. 121; 162; Stob. ecl. II, 112), weil er nur kataleptischen Vorstellungen seine Zustimmung schenkt und akataleptischen gegenüber ἐποχή übt. Cicero zählt (ac. II, 53) fünf Fälle der ἐποχή des Weisen auf: 1) wenn er in furore ist, 2) wenn seine Sinnesorgane schwach und stumpf sind, 3) wenn, bei gesunden Sinnen, die Objekte zu dunkel sind, oder 4) wegen der Plötzlichkeit ihres Erscheinens, resp. der Geschwindigkeit ihres Vorübergehens eine perceptio unmöglich ist, 5) wenn er zwei ganz gleiche Dinge vor sich hat. Alle diese Merkmale gelten, wie man sieht, nur der aisthetischen φαντασία καταληπτική. Der letztgenannte Punkt bot den Skeptikern natürlich erwünschten Anlass zur Bekämpfung der Stoiker: mit vollem Recht sagten sie (Sext. VII, 408), wenn es zwei Dinge gebe, welche denselben χαρακτὴρ καὶ τύπος in der Seele hervorrufen, so sei es auch nichts damit, dass die φαντασία καταληπτική sich von der akataleptischen deutlich und unfehlbar unterscheide κατὰ χαρακτῆρα καὶ τύπον. Die Stoiker vermochten denn auch diesen Einwand nicht eigentlich zu entkräften; sie beschränkten sich darauf zu erwidern, durch usus können auch zwei anscheinend ganz gleiche Gegenstände sicher unterschieden werden, überdies sei in den meisten dieser Fälle die assensio wertlos, endlich bilden alle diese Fälle gegenüber den anderen, wo man die kataleptischen und akataleptischen Vorstellungen mit Sicherheit zu unterscheiden vermöge, eine verschwindende Minderheit (Cic. a. a. O.).

Eine spezielle Bedeutung hat die συγκατάθεσις ecl. II, 211, wo von der Lüge des Weisen die Rede ist: es heisst hier, auch der Weise dürfe zuweilen ψεύδει συγχρῆσθαι, aber ἄνευ συγκαταθέσεως (vergl. Sext. VII, 44 ψεύσεται οὐδέποτε, διὰ τὸ μὴ ἔχειν τὴν γνώμην ψεύδει συγκατατιθεμένην). Nun ist aber klar, dass jeder, der lügt, auch der Schlechte, dem was er sagt, nicht zustimmt: darin besteht ja eben die Lüge. Es muss also unter der συγκατάθεσις hier etwas anderes verstanden werden als gewöhnlich, nämlich nicht die Zustimmung zu der objektiven Wirklichkeit des Gesagten, sondern zu der subjektiven (böswillig täuschenden) Tendenz. Die Stoiker wollen eben nichts anderes damit sagen, als dass der Weise, wenn er eine Notlüge gebrauche, dabei eine ἀστεία, keine πονηρὰ γνώμη habe (Sext. a. a. O.).

[1]) Allerdings setzt Epictet auch den Fall, dass ein Schüler den Lehren der Philosophen, d. h. der Wahrheit, beistimmt, aber noch nicht kräftig genug, so dass er noch kein θάρσος hat und noch nicht danach handelt (II, 8, 24; IV, 6, 12). In diesem Falle fehlt natürlich der συγκατάθεσις eben noch der Tonus: sie ist noch keine volle, aus dem Innersten der Seele kommende.

Auch Epictet preist, wie wir schon im Anfang gesehen haben, als das letzte und höchste Ziel der philosophischen Bildung die ἀμεταπτωσία (III, 2, 8; III, 26, 14), die ἀνεικαιότης und ἀνεξαπατησία (III, 2, 2; vergl. D. L. 46), oder die ἀσφάλεια τῆς χρήσεως τῶν φαντασιῶν (I, 3, 4). Eindringlich warnt er vor der συγκατάθεσις προπετής (III, 22, 104; IV, 10, 3 προπηδᾶν ἐν τῷ συγκατατίθεσθαι), und mahnt, die συγκατάθεσις naturgemäss zu gebrauchen (I, 21, 2; II, 24, 19; III, 21, 23), bei jedem Urteil die φυσικὰ μέτρα zu berücksichtigen (IV, 6, 26) und den φυσικὸς κανών anzulegen (IV, 10, 3), d. h. eben nur kataleptischen Vorstellungen zuzustimmen (III, 8, 4; Ench. 45). In diesem Sinne ist auch sein Ausspruch zu verstehen (frag. 177), man solle eine τέχνη περὶ τὸ συγκατατίθεσθαι finden, d. h. gewisse Normbegriffe (wie z. B. „nur das προαιρετικόν ist ἀγαθόν oder κακόν, das ἀπροαίρετον aber keines von beiden) sich aneignen, nach welchen der ethische Wert der Dinge und Vorkommnisse des Lebens sofort beurteilt werden kann.

Interessant ist es zu sehen, wie die skeptische und pessimistische Richtung M. Aurels auch hinsichtlich der συγκατάθεσις zum Vorschein kommt. Während Epictet in getrostem Glauben an die Erreichbarkeit dieses Ziels zur ἀμεταπτωσία mahnt (obwohl er freilich in löblicher und aufrichtiger Bescheidenheit sich selbst noch fern von diesem Ziele glaubt), sagt jener geradezu (V, 10): πᾶσα ἡ ἡμετέρα συγκατάθεσις μεταπτωτή· ποῦ γὰρ ὁ ἀμετάπτωτος; Im übrigen will aber M. Aurel keineswegs die συγκατάθεσις im stoischen Sinne (nämlich als Urteil über die objektive Wirklichkeit) aufheben oder bestreiten. Auch er spricht von ὑπολήψεις καταληπτικαί (IX, 6), hält eine kataleptische ἀπόφασις für möglich (XI, 18) und setzt das Rechtverhalten des Menschen hinsichtlich der φαντασίαι darein, dass er nur Sicherem, d. h. Kataleptischem zustimmt (VIII, 7 φύσις λογικὴ εὐοδεῖ ἐν μὲν φαντασίαις μήτε ψευδεῖ, μήτε ἀδήλῳ συγκατατιθεμένη). Er hat sich ja auch den Ausspruch Epictets von der τέχνη περὶ τὸ συγκατατίθεσθαι angeeignet (XI, 37) und betrachtet wie dieser als die drei Hauptfunktionen der vernünftigen Seele die συγκατάθεσις (κρίσις), ὁρμή und ὄρεξις (VIII, 28). — Auch Clemens von Alexandrien, der ja überhaupt fast die ganze stoische Psychologie und Ethik in seine Schriften aufgenommen hat, gebraucht den Begriff συγκατάθεσις häufig. Interessant ist es dabei, zu sehen, wie derselbe (und noch mehr die Gnosis, die er bekämpft), die stoischen Termini συγκατάθεσις, κατάληψις, ἐπιστήμη, δόξα etc. zur Definition der christlichen Begriffe πίστις und ἐλπίς etc. verwendet hat.

d) κατάληψις und ἐπιστήμη.

Von der κατάληψις war schon im bisherigen vielfach die Rede. Die αἴσθησις selbst im höheren Sinn ist ja, wie wir sahen, eine κατάληψις. Sodann waren wir bei der Besprechung der φαντασία καταληπτική genötigt, auch die κατάληψις zu berühren und ihr Verhältnis zu jener zu beleuchten. Endlich musste bei der Darstellung der συγκατάθεσις, welche ja im allerengsten Zusammenhang mit der κατάληψις steht, auch der Begriff der letzteren zugleich erörtert werden. Es bleibt uns deshalb hier eigentlich nur noch übrig, das Verhältnis der κατάληψις zur ἐπιστήμη klarzulegen. Die Frage, um die es sich dabei handelt, ist die, wie sich die Definition der κατάληψις, wonach sie φαντασίας κατά-

ληπτικῆς συγκατάθεσις ist, mit der nicht zu bezweifelnden Thatsache vereinigen lässt, dass die Stoiker die ἐπιστήμη als eine höhere Stufe der Erkenntnis gegenüber der κατάληψις bezeichnet haben. Ganz übereinstimmend wird nämlich die ἐπιστήμη definiert als κατάληψις ἀσφαλής (D. L. 47) oder βεβαία καὶ ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου (Stob. ecl. II, 73; Sext. VII, 151, wo ἀμετάθετος steht statt ἀμετάπτωτος). Dasselbe sagt Cicero (ac. II, 23), wenn er die scientia als stabilis et immutabilis comprehensio von der einfachen comprehensio unterscheidet; ebenso ac. I, 41: si ita erat comprensum, ut convelli ratione non posset (vergl. ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου) [1]) scientiam nominabat. Diese ἐπιστήμη besitzt nur der Weise (Cic. ac. II, 145; Sext. VII, 152), dessen Merkmal es eben ist βεβαίας ἔχειν καταλήψεις (Sext. adv. rhet. 6; D. L. 127): bei ihm ist jede κατάληψις auch ἐπιστήμη, weil sie τὸ ἀσφαλὲς καὶ βέβαιον hat (Plut. comm. not. 7; Sext. VII, 153).

Nach alledem ist es zweifellos, dass die Stoiker sichere und unsichere καταλήψεις unterschieden haben. Dies muss uns nun zunächst nicht wenig auffallen: wenn doch die κατάληψις die Zustimmung zu einer kataleptischen Vorstellung ist, so sollte man denken, jede κατάληψις sei eine sichere, feste und unumstössliche; denn etwas Gewisseres und Zuverlässigeres als eine kataleptische Vorstellung giebt es doch nicht. Man könnte deshalb auf die Vermutung kommen, dass, wenn die ἐπιστήμη als κατάληψις ἀσφαλής bezeichnet wird, unter κατάληψις nicht die einzelne Erkenntnis, sondern die Fähigkeit des Erkennens überhaupt zu verstehen sei, so dass der Weise sich vom Unweisen nur dadurch unterscheiden würde, dass er nicht bloss wie dieser in einzelnen Fällen oder auf einzelnen Gebieten einer sicheren Erkenntnis fähig ist, sondern dass seine sämtlichen Erkenntnisse den Charakter des Festen und Unumstösslichen haben. Dass die ἐπιστήμη wirklich bei den Stoikern auch in diesem allgemeinen Sinne gebraucht wird, als derjenige habitus der διάνοια, vermöge dessen sie nur geprüfte, richtige Vorstellungen acceptiert, unterliegt keinem Zweifel: sie wird ja unter anderem auch definiert als ἕξις ἐν φαντασιῶν προςδέξει ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου (D. L. 47 und 165; Stob. ecl. II, 73). Andererseits steht es aber auch fest, dass die ἐπιστήμη nicht bloss den habitus des untrüglichen Erkennens, sondern auch eine einzelne Erkenntnis bedeuten kann, denn nach Plut. comm. not. 7 ist jede κατάληψις des Weisen eine ἐπιστήμη. Auch aus ecl. II, 73 geht dies unwiderleglich hervor. Die ἐπιστήμη wird hier allerdings auch in umfassenderem Sinne, nämlich als σύστημα ἐκ καταλήψεων gebraucht; aber der Zusatz τοιούτων beweist, dass der Unterschied der ἐπιστήμη von der κατάληψις nicht sowohl darin besteht, dass sie ein System von Erkenntnissen, jene nur eine einzelne Erkenntnis ist, als vielmehr in der Art und Weise der κατάληψις: die ἐπιστήμη ist eine κατάληψις ἀσφαλὴς καὶ ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου, oder auch ein System aus solchen (nämlich sicheren, unumstösslichen) Erkenntnissen.

[1]) Wenn es schon an sich wahrscheinlich ist, dass in obigem Ausdruck das ὑπό nach Analogie des ὑπό beim Passiv zu verstehen ist, obwohl ὑπὸ λόγου auch bedeuten könnte „wegen des λόγος, auf Grund des λόγος“, so wird diese Wahrscheinlichkeit durch die Uebersetzung Ciceros noch erhöht (vergl. Stein II, 311 N. 711). Für den Sinn macht es aber eigentlich nichts aus, ob man die ἐπιστήμη auffasst als Erkenntnis, welche durch den Logos nicht wankend gemacht resp. in Frage gestellt werden kann, oder als Erkenntnis, welche unerschütterlich ist, weil sie auf dem λόγος ruht.

Ist es nun aber denkbar, dass die Zustimmung zu einer kataleptischen Vorstellung — und darin besteht ja die κατάληψις — keine sichere und unumstössliche Erkenntnis bewirkt? Allerdings, denn der Unweise, welcher einer solchen kataleptischen Vorstellung zustimmt, hat wohl auch, wie der Weise, den subjektiven Eindruck, dass das, was er bejaht, absolut wahr und der Wirklichkeit entsprechend sei; aber weil ihm die dialektische Sicherheit und Durchbildung fehlt, so ist er nicht im stande, hinreichend Rechenschaft zu geben von dem guten Grunde seiner Zustimmung; seine κατάληψις ist vielmehr in Gefahr, durch den λόγος, d. h. in diesem Falle durch dialektische Fänge und Spitzfindigkeiten, insbesondere durch die ἐπιχειρήματα der Skepsis, erschüttert oder umgestossen zu werden. Die Kunst des Weisen besteht dagegen gerade darin, dass er seine καταλήψεις standhaft zu behaupten und zu verteidigen weiss gegen alle noch so blendenden und berückenden Trugschlüsse und Sophistereien. Solange also der Mensch diese nur durch gründliche dialektische Schulung und allseitige philosophische Bildung zu erwerbende Fähigkeit der ἀμεταπτωσία ἐν ταῖς κρίσεσιν noch nicht hat, so lange ist seine κατάληψις, obgleich sie auf einer kataleptischen Vorstellung ruht, dennoch μεταπτωτή, also noch nicht ἀσφαλής. Die subjektive Ueberzeugungskraft, mit welcher die φαντασία καταληπτική allerdings auftritt und vermöge welcher sie den Menschen zur συγκατάθεσις drängt, genügt also noch keineswegs zur Begründung einer κατάληψις ἀσφαλὴς καὶ ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου. Bei Erkenntnissen, welche aus dem λόγος stammen, also abstrakte Wahrheiten betreffen, leuchtet dies ohne weiteres ein. Es kann z. B. jemand von der Wahrheit des Satzes „allzuviel ist ungesund" eine Erkenntnis haben und doch kann sie ihm, sei's durch die πιθανότης τῶν πραγμάτων, sei's durch die Künste einer blendenden Dialektik wieder entrissen werden. Der Stoiker Cicero's sagt (fin. III, 73): praecepta sapientium (die doch gewiss dem gesunden Menschenverstand ohne weiteres einleuchtend sind, also auch ohne philosophisches Studium kataleptische Vorstellungen werden können), z. B. tempori parere, sequi deum, se noscere, nihil nimis, sine physicis quam vim habeant videre nemo potest. Und Epictet, wie wir schon früher gesehen haben, betont es oft und energisch, dass man feste und beständige δόγματα (also auch καταλήψεις ἀσφαλεῖς) nicht haben könne ohne gründliche philosophische Bildung, dass man insbesondere auch Sicherheit in der Dialektik sich erwerben müsse, um seine καταλήψεις gegen die Angriffe der Gegner zu schützen und zu behaupten (I, 7, 1; I, 11, 40; I, 20, 13; III, 9, 11). Aber auch die aus der Sinneswahrnehmung stammenden καταλήψεις sind ohne dialektische Durchbildung nicht sicher und unumstösslich, da es ja möglich ist, dass jemand durch die Skeptiker, welche die objektive Wahrheit der Sinneswahrnehmungen bestreiten, dazu gebracht wird, die Möglichkeit jeglicher κατάληψις zu leugnen und damit seine sämtlichen früheren καταλήψεις preiszugeben. Jedoch es ist nicht einmal nötig, diesen äussersten Fall anzunehmen: es kann ja auch sein, dass der Betreffende einmal mit derselben Energie einer solchen akataleptischen Vorstellung zustimmt, welche mit der vorher empfangenen kataleptischen im Widerspruch steht und sie aufhebt.

Wir können es demnach nicht mehr als auffallend oder gar als widerspruchsvoll ansehen, dass die Stoiker die ἐπιστήμη (als κατάληψις

ἀσφαλής) erkenntnistheoretisch höher gestellt haben als die einfache κατάληψις, sondern begreifen nun vollständig, warum und in welchem Sinne Zeno die κατάληψις als ein μέσον zwischen die scientia und inscientia stellte (Cic. ac. I, 42). Die κατάληψις ist nämlich an und für sich noch kein Wissen, sondern wird dies erst auf Grund philosophischer Durchbildung, also beim Weisen; beim Unweisen aber ist sie, obgleich Erkenntnis, doch ein Nichtwissen (inscientia), weil sie durch den Logos umgestossen werden kann (ratione convelli potest). Ganz übereinstimmend mit Cicero berichtet Sextus (VII, 151) als Ansicht der Stoiker, dass die κατάληψις ἐν μεθορίᾳ ἐπιστήμης καὶ δόξης stehe. Auch das bekannte Gleichnis Zenos (Cic. ac. II, 145), nach welchem die κατάληψις mit der geballten Faust, die ἐπιστήμη aber mit der durch die Linke zusammengehaltenen Faust verglichen wird, stimmt vortrefflich zu unserer Erklärung: die Klammer, durch welche die κατάληψις gleichsam zusammengehalten wird, ist nichts anderes als die Dialektik (überhaupt die philosophische Bildung), vermöge welcher die einmal gewonnenen Erkenntnisse nicht mehr losgelassen werden; wo aber dieses zusammenhaltende Band fehlt, da öffnet sich die Faust wohl wieder nach und nach, d. h. die Erkenntnis kann sich lockern und zweifelhaft, ja nach Umständen ganz hinfällig werden. Wenn nun aber also die blosse κατάληψις noch keine ἐπιστήμη ist, so ist es ganz klar und der stoischen Lehre gemäss, dass dieselbe auch ethisch als ein μέσον betrachtet wird (ac. I, 42 neque in rectis, neque in pravis numerabat); denn nur die ἐπιστήμη ist ein wirkliches Gut, eine Tugend, wie andererseits alle Tugenden ἐπιστῆμαι sind. Wenn daher bei Cicero die καταλήψεις als propter se asciscendae, d. h. als δι' αὑτὰ αἱρετά, folglich als ἀγαθά bezeichnet werden (quod habeant quiddam in se quasi complexum et continens veritatem), so entspricht diese Anschauung ohne Zweifel nicht dem strengen Standpunkt der alten Stoa, und wir könnten also insofern der Vermutung Hirzels beipflichten (II, 573 etc.), dass die Quelle von fin. III Hecato sei, der ja auch sonst anerkanntermassen die Strenge der altstoischen Ethik, nach welcher nur die Tugend ein ἀγαθόν ist, gemildert hat.

Die Bezeichnung der κατάληψις als eines μέσον ist somit nicht, wie Zeller vermutet (III, 1, 84 Anm.), bloss eine bedeutungslose dialektische Spitzfindigkeit Zenos. Nur beim Weisen ist der Akt der κατάληψις der „Uebergang vom Nichtwissen zum Wissen“ [1]), beim Unweisen aber wird die κατάληψις gar nie zur ἐπιστήμη, sondern bleibt Nichtwissen. Also dies ist der Sinn der stoischen Behauptung, dass die κατάληψις in der Mitte stehe zwischen ἐπιστήμη und δόξα oder ἄγνοια (Sext. VII, 151; ac. I, 41 etc.). Wenn auch die κατάληψις von der δόξα im engeren Sinne sich unterscheidet insofern, als ihr Inhalt stets objektiv richtig ist, während dies bei der δόξα nur zufällig zutreffen kann, so ist sie doch im Unweisen kein Wissen und in diesem Sinne inscientia oder δόξα. Arkesilaos hatte daher ganz recht mit seiner

[1]) Auch dies kann übrigens nur in uneigentlichem Sinne gesagt werden, denn eigentlich giebt es beim Weisen gar kein Nichtwissen: alles, was in den Bereich seiner Wahrnehmung fällt und für ihn erkennbar ist, das erkennt und weiss er auch; was er aber nicht wissen kann, weil es nicht unter seine Wahrnehmung fällt oder nicht erkennbar ist, das berührt ihn gar nicht, ist für ihn ein Nichts, also weder scientia noch inscientia.

Kritik, wenn er sagte, die κατάληψις der Stoiker sei etwas Unwirkliches, eine blosse Abstraktion: denn im Weisen sei sie ἐπιστήμη[1], im Unweisen aber δόξα (Sext. VII, 153). Es giebt in der That keine reine κατάληψις, entweder ist sie κατάληψις ἀσφαλής, d. h. ἐπιστήμη oder κατάληψις ἀσθενής, d. h. δόξα resp. ἄγνοια. Wenn also die Stoiker sagten, die κατάληψις sei Weisen und Unweisen gemeinsam (Sext. VII, 152), so ist dieses Gemeinsame in Wahrheit nichts Substantielles, sondern nur eine Abstraktion, ein Name: die κατάληψις des Weisen ist etwas durch und durch anderes als die κατάληψις des Unweisen, etwa gerade so, wie das καθῆκον, das der Unweise vollbringt, nur den Namen gemein hat mit dem καθῆκον, das der Weise vollbringt: bei diesem ist es ein κατόρθωμα, eine sittliche That, bei jenem ein blosses καθῆκον, ein μέσον, d. h. etwas sittlich Indifferentes. Man kann also in dieser Behauptung der Stoiker, dass nur der Weise eine κατάληψις ἀσφαλής oder ἐπιστήμη besitze, nichts anderes erblicken, als eine paradoxe Uebertreibung und Verallgemeinerung eines prinzipiell richtigen Gedankens.

Die Stoiker waren deshalb auch hier, wie sonst in vielen Fällen, genötigt, in der Praxis, resp. ausserhalb des Bereichs ihrer Schulsprache, sich der gewöhnlichen Anschauung zu nähern. So spricht Epictet, obwohl er echt stoisch die ἐπιστήμη auch in jenem hohen und strengen Sinn als das wahre ἀγαθόν (III, 20, 3), ja als das Wesen Gottes (II, 8, 2) darstellt, doch auch von ἐπιστῆμαι im gewöhnlichen Sinne, von einer ἐπιστήμη τοῦ κιθαρίζειν, τοῦ γράφειν etc. (I, 12, 14; IV, 1, 63). Allerdings führt er es öfters aus, dass hoch über diesen einzelnen ἐπιστῆμαι (welche natürlich sowohl der Weise als auch der Unweise besitzen kann) die wahre ἐπιστήμη stehe, die δύναμις λογική und προαιρετική, welche die Einzelwissenschaften und Künste als ihre διάκονοι gebraucht (II, 23, 7; I, 1, 1 etc.) und ihnen vorschreibt, wo und wann und inwieweit sie angewendet werden sollen. Insofern ist allerdings die ἐπιστήμη τοῦ κιθαρίζειν noch keine wahre ἐπιστήμη, weil der Besitzer der ἐπιστήμη oder τέχνη, ohne die ἐπιστήμη im höchsten Sinne, seine Kunst nicht durchweg vernünftig zu gebrauchen versteht. Aber weder Epictet noch irgend ein vernünftiger Stoiker konnte sich der Anerkennung verschliessen, dass die Inhaber einer solchen speciellen ἐπιστήμη oder τέχνη innerhalb derselben in der Hauptsache mit sicheren und unumstösslichen καταλήψεις operieren. Die Stoiker haben ja auch die τέχνη definiert als σύστημα ἐκ καταλήψεων συγγεγυμνασμένων (Sext. III, 188; 241). Damit ist nun zwar noch nicht gesagt, dass diese καταλήψεις sicher und fest seien. Aber wenn nach Cic. ac. II, 22 die Stoiker unter anderem eben auch das als Beweis für die Möglichkeit und Notwendigkeit der κατάληψις angeführt haben, dass es Künste gebe (welche ohne καταλήψεις, ohne sichere und massgebende Unterscheidung des Richtigen und Unrichtigen, nicht denkbar wären), so konnten sie doch nicht diesen καταλήψεις, mit welchen eben auch der Unweise operiert, wenn er τεχνικός oder ἐπιστημονικός ist, das Merkmal des ἀσφαλές und βέβαιον aberkennen, sonst wäre ja der ganze Beweis hinfällig.

[1]) So ist wohl auch bei Stob. ecl. II, 73 der Zusatz λογικὴ ἐν τῷ σπουδαίῳ ὑπάρχουσα zu verstehen: im Weisen (oder σπουδαῖος) ist jede κατάληψις — λογική, ruht auf dem Grunde logischer Bildung und ist eben deshalb auch ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου.

Schliesslich soll noch, der Kuriosität halber, der Vorwurf erwähnt werden, den der Verfasser der Schrift de comm. not. (7) gegen die Stoiker erhebt, dass sie nämlich behaupten, jede κατάληψις sei in dem Weisen eine ἐπιστήμη, folglich ein ἀγαθόν, und doch es auszusprechen wagen, dass der Weise von den vielen καταλήψεις, die er empfängt und innehat, nur wenige beachtet (πρὸς αὐτὸν ἡγεῖται). Ein Widerspruch der Stoiker liegt hier in keiner Weise vor: die κατάληψις als Akt, d. h. als naturgemässe Bethätigung des Hegemonikon, haben die Stoiker ohne Zweifel für ein ἀγαθόν erklärt, selbst wenn der Inhalt der Erkenntnis ein ganz geringfügiger wäre: aber allerdings diesen Inhalt selbst hielten sie für etwas, worauf der Weise ebensogut verzichten könnte, da er ja die wahre, glücklich machende ἐπιστήμη besitzt, welche durch Erkenntnisse unwichtiger Thatsachen keinerlei Zuwachs erhalten kann, so wenig als die Glückseligkeit durch Hinzutritt äusserer, uneigentlicher Lebensgüter. Die Parallele mit der stoischen Ethik liegt hier nahe: die Wahl der προηγμένα, selbst wenn zwischen dem προηγμένον und ἀποπροηγμένον nur ein verschwindender Unterschied wäre, ist Pflicht des Weisen; wenn er also das προηγμένον wählt, so ist diese Wahl für ihn ein Gut (Ep. II, 10, 5 u. ö.). Dabei kann er aber und wird in der That das προηγμένον selbst, das er gewählt hat, als etwas betrachten, was nicht πρὸς αὐτόν ist, d. h. was sein wahres Wesen, sein inneres Befinden nichts angeht. Die Erklärung, welche Stein (II, 184) von dieser Stelle giebt, ist zu sonderbar, als dass es nötig wäre sie zu widerlegen. Die Unterscheidung von „empirischer Thatsache" und „empirischem Begriff" und insbesondere ihre Anwendung auf den vorliegenden Fall ist reine Phantasie, ebenso die Behauptung, dass die κατάληψις die Erfahrungsthatsache sei „im Unterschied zum Verstandesbegriff". Es kann uns jedoch nicht wundern, dass Stein auch das Wesen der κατάληψις nicht richtig zu erfassen vermochte, nachdem er einmal dem Grundirrtum verfallen war, die κατάληψις stamme immer und unter allen Umständen aus der sinnlichen Wahrnehmung.

e) πρόληψις und ἔννοια.

Wir kommen nun zu dem letzten und schwierigsten Punkte der stoischen Erkenntnistheorie, zur Lehre von den προλήψεις und den κοιναὶ ἔννοιαι. Die Erklärung der Bedeutung und Berechtigung dieser Begriffe innerhalb der stoischen Erkenntnislehre hat den Gelehrten nicht wenig zu schaffen gemacht. Der Grund davon liegt einmal darin, dass gerade über diese Begriffe, die doch unzweifelhaft eine wichtige Rolle spielen in der stoischen Philosophie, die vorhandenen Quellen uns eine äusserst spärliche und ungenügende Auskunft geben, so dass Hirzel (III, 529) in einer erklärlichen Anwandlung von Ungeduld ausruft: „wie viel wissen wir denn überhaupt von der stoischen Lehre?" Jedoch wenn man nicht in dem Vorurteil befangen wäre, dass Epictet, der „Eklektiker", nicht als Quelle zur Erkenntnis des reinen ursprünglichen Stoizismus dienen könne (Hirzel II, 827), so würde man vor allen Dingen den ausgiebigen Gebrauch, den Epictet von den Begriffen πρόληψις und ἔννοια macht, gründlich untersucht haben. Man würde dann gefunden haben, dass eine einzige Stelle bei Epictet, aus welcher

man deutlich sieht, was er unter πρόληψις verstanden hat, mehr wert ist als sämtliche Erwähnungen dieses Begriffes in den secundären Quellen. Denn während hier der subjektiven Auffassung und Deutung meistens ein weiter Spielraum gelassen ist, ergiebt sich aus dem lebendigen Zusammenhang der Reden Epictets, welche wir als Quellen ersten Rangs für die stoische Lehre anzusehen haben, die Bedeutung der πρόληψις leicht und mühelos und zugleich mit unanfechtbarer Sicherheit. Freilich wäre man dann zugleich auch von einem anderen eingewurzelten Vorurteil abgekommen, dass nämlich die Erkenntnistheorie der Stoa eine sensualistische sei. Schon Zeller hat darauf aufmerksam gemacht, dass neben dem ausgesprochenen Empirismus ein stark rationalistischer Zug durch die stoische Erkenntnislehre gehe (III, 1, 85). Und Heinze in seiner verdienstvollen Abhandlung über die stoische Erkenntnislehre ist nach sorgfältiger Abwägung der verschiedenen Aussagen über die προλήψεις und κοιναὶ ἔννοιαι zu dem Ergebnis gelangt, dass die Stoiker mit der Annahme von προλήψεις entschieden nach der Seite des Rationalismus einbiegen (p. 35). Auch Stein, obgleich er eifrig bemüht ist, die Bedeutung dieses rationalistischen Elements gegenüber Heinze möglichst abzuschwächen, und nur von einer „kleinen Schwenkung zu Gunsten des Rationalismus“ redet (II, 247 N. 536), hat doch nicht umhin gekonnt, in der πρόληψις eine Konzession an den Rationalismus zu erblicken, ja, wie wir noch sehen werden, sich zu Urteilen verleiten lassen, die mit der Behauptung des Sensualismus der Stoa schlechthin unvereinbar sind. Wir wollen nun im folgenden zuerst die Bedeutung der Begriffe πρόληψις und ἔννοια bei Epictet uns klar machen, sodann untersuchen, ob damit übereinstimmt, was uns in den Quellen der stoischen Lehre über dieselben mitgeteilt wird, endlich mit allem dem die Stellen bei Cicero, welche von der πρόληψις und ἔννοια handeln und welche wegen ihrer Eigenartigkeit und Bedeutung eine gesonderte Behandlung erfordern, vergleichen.

α) πρόληψις und ἔννοια bei Epictet.

Wir gehen aus von Diss. II, 17 (πῶς ἐφαρμοστέον τὰς προλήψεις τοῖς ἐπὶ μέρους). Epictet führt hier aus, dass jeder Mensch, auch der nicht philosophisch Gebildete, die Begriffe „gut“, „gerecht“ etc. gebrauche, und zwar nicht als leere, bedeutungslose Laute, sondern so, dass er einen bestimmten Sinn damit verbinde, „denn wir alle haben ἐννοίας ἑκάστου τούτων φυσικὰς καὶ προλήψεις“. Diese προλήψεις sind allen Menschen gemeinsam und widersprechen einander nicht (IV, 1, 42; I, 22, 1 αἱ προλήψεις κοιναὶ πᾶσιν ἀνθρώποις εἰσὶ καὶ πρόληψις προλήψει οὐ μάχεται). Wenn nun aber jeder Mensch mit diesen Begriffen ganz denselben Sinn verbindet, wie kann dann Epictet doch im selben Kapitel (II, 17, 13) sagen, dass die meisten Menschen die ὀνόματα oder προλήψεις, die sie aussprechen und gebrauchen, nicht hinreichend verstehen? Die Lösung dieses scheinbaren Widerspruchs liegt auf der Hand: die natürliche πρόληψις enthält nur eine ganz allgemeine und oberflächliche Definition des betreffenden Wortes, noch keinen entwickelten und vollkommenen Begriff desselben; sie ist noch nicht διηρθρωμένη καὶ τελεία (II, 17, 10), wie sie sein muss, damit wir ver-

mittelst derselben die wirklichen Dinge und Ereignisse richtig und der Wahrheit entsprechend (καταλλήλως τῇ φύσει I, 22, 9) verstehen und beurteilen können. Einige Beispiele mögen dies verdeutlichen. Epictet spricht von einer πρόληψις ἀγαθοῦ und κακοῦ. Was ist nun der Inhalt dieser πρόληψις? Dass das ἀγαθόν ein ὠφέλιμον ist, das κακόν ein βλαβερόν (II, 8, 1; IV, 1, 42). Die natürliche πρόληψις des ἀγαθόν besagt, dass dasselbe συμφέρον ist und αἱρετόν und um jeden Preis zu erstreben (I, 22, 1), ebenso die πρόληψις des κακόν, dass dasselbe etwas ist, was gemieden werden muss (I, 27, 7: als ἐναργὴς πρόληψις wird hier bezeichnet ὅτι τὰ κακὰ ἐκκλίνειν καθήκει). Man erkennt an diesen Beispielen schon zur Genüge das Wesen der epictetischen πρόληψις: dieselbe enthält unleugbar schon eine gewisse Erkenntnis (z. B. „das Gute ist etwas, was nützt"), aber eine rein analytische Erkenntnis, welche überdies höchst primitiv und nichtssagend ist. Das letztere erhellt besonders aus folgenden Beispielen: die πρόληψις δικαίου besagt, dass das δίκαιον καλόν ist und πρέπον; die des ὅσιον, dass dasselbe πάντων προτιμητέον καὶ ἐν παντὶ μεταδιωκτέον ist; die des δέον, dass τὰ δέοντα γενέσθαι δεῖ.

Jedoch so primitiv und nichtssagend diese φυσικαὶ προλήψεις sind, so bilden sie doch die Grundlage und den Ausgangspunkt für die volle und erschöpfende Erkenntnis des Inhalts des betreffenden Begriffs. Dies ist nun eben die Aufgabe des Menschen, seine natürlichen προλήψεις durch Denken zu üben (II, 1, 32) und auszubilden (ἐξεργάζεσθαι IV, 4, 26). Der terminus technicus für diese denkende Verarbeitung und Entwicklung der φυσικαὶ προλήψεις ist διάρθρωσις (II, 17, 13 ἐπιμελείας περὶ τὴν διάρθρωσιν τῶν προλήψεων δεόμεθα; ibid. διαρθρῶσαι τὰς προλήψεις, πρόληψις διηρθρωμένη καὶ τελεία; II, 11, 18 wir sollten stets διηρθρωμέναις χρῆσθαι ταῖς προλήψεσι; II, 12, 9 ἐκπεπληρωκὼς τὴν ἔννοιαν καὶ διηρθρωκώς). Die natürliche πρόληψις ist also eine noch unzergliederte, sozusagen undifferenzierte, welche ihren Inhalt nur dunkel und in den allgemeinsten Umrissen erkennen lässt: erst ihre Zergliederung durch den Logos (I, 17, 1 ὁ λόγος ἐστι ὁ διαρθρῶν καὶ ἐξεργαζόμενος τὰ λοιπά) bringt ihren ganzen Inhalt klar und vollständig (ἐκπεπληρωκώς) zur Entfaltung. Z. B. dass das κακόν ein φευκτόν ist, sagt jedem schon seine natürliche πρόληψις κακοῦ (IV, 1, 44; I, 27, 7); aber dass ein Notwendiges niemals ein κακόν sein kann, diesen Gedanken verbinden wir nicht φυσικῶς oder unwillkürlich mit dem Begriffe κακόν, sondern wir kommen auf denselben erst durch Entwicklung der πρόληψις. Diese Entwicklung der πρόληψις besteht nun aber eigentlich in nichts anderem als in ihrer Zusammensetzung mit anderen προλήψεις. Die Prolepsis „τὸ κακὸν φευκτόν" wird zusammengesetzt mit der Prolepsis „τὸ ἀναγκαῖον οὐ φευκτόν"; aus dieser Kombination entsteht dann eine διηρθρωμένη πρόληψις des κακόν, welche lautet „κακόν kann nur ein οὐκ ἀναγκαῖον sein" oder „ein ἀναγκαῖον ist kein κακόν". Die auf diese Weise entwickelte Prolepsis κακοῦ kann nun ohne weiteres auf die wirklichen Dinge angewendet werden, denn sie ist ein sicherer Kanon zur Beurteilung derselben: zeigt sich uns etwas in der Erfahrung Gegebenes als notwendig und unvermeidlich, so steht uns, wenn wir anders jene entwickelte Prolepsis κακοῦ in promtu haben (I, 27, 6 τὰς ἐναργεῖς προλήψεις ἐσμηγμένας καὶ προχείρους ἔχειν δεῖ), sofort das Urteil fest, dass dasselbe kein Uebel sein könne. Es leuchtet ein,

dass der Satz „was notwendig ist, ist kein Uebel“ durchaus nicht mehr eine κοινὴ πρόληψις ist, da ja vielmehr die meisten Menschen auch etwas Notwendiges ein Uebel nennen. Epictet aber ist der Ansicht, dass dieser Satz mit logischer Folgerichtigkeit durch die Entwicklung der natürlichen πρόληψις κακοῦ sich ergebe, dass daher auch niemand, der die entwickelte Prolepsis sich angeeignet habe, den Tod mehr ein Uebel nennen könne. Wir können also wohl begreifen, wie Epictet auf der einen Seite sagen kann, die προλήψεις seien allen gemeinsam und werden von allen in demselben Sinne gebraucht, auf der andern Seite aber behauptet, dass keiner, der nicht philosophisch gebildet sei, auch nur die gewöhnlichsten und alltäglichsten ὀνόματα verstehe (II, 14, 14 etc.; II, 17, 13): einen allgemeinen und oberflächlichen Begriff des Guten, dass es nämlich nützlich und erstrebenswert sei, hat jeder; hierin stimmen Weise und Unweise überein, da keiner etwas anderes gut nennt, als was ihm nützlich erscheint. Aber dass z. B. nur das Freie, d. h. das von unserem eigenen Willen Abhängige, gut ist, davon hat der Ungebildete keine Ahnung, denn dies ist eine πρόληψις διηρθρωμένη (III, 22, 40 etc.)[1].

Es ist nun aber nicht zu leugnen, dass Epictet manchmal in die natürliche πρόληψις etwas hineinzulegen scheint, was nicht unmittelbar in derselben enthalten ist, sondern erst aus ihr entwickelt werden muss. Z. B. wenn er (III, 22, 39) sagt: „das Gute stellet ihr euch doch φυσικῶς als ein εὔρουν, εὐδαιμονικόν und ἀπαραπόδιστον, oder als ein μέγα, ἀξιόλογον und ἀβλαβές vor“, so mag man alles andere als Inhalt der natürlichen πρόληψις ἀγαθοῦ gelten lassen: aber der Gedanke, dass das Gute etwas Unhemmbares, also Freies ist, liegt offenbar derselben fern, sonst würden ja auch alle Menschen nur dasjenige gut nennen, was nicht durch äussere Umstände gehemmt werden kann; dies entspricht aber der Wirklichkeit keineswegs. Dasselbe gilt von der Stelle II, 11, 20, wo Epictet herausbringen will, dass das ἀγαθόν ein βέβαιον sein müsse, und nun gleich anfängt damit, das ἀγαθόν dem ἐφ᾽ ᾧ θαῤῥεῖν ἄξιον gleichzusetzen, was gewiss nicht in der natürlichen Prolepsis ἀγαθοῦ unmittelbar gegeben ist. Man sieht also, dass es im einzelnen Falle nicht leicht ist, den Inhalt der natürlichen πρόληψις von dem, was erst auf selbstthätiger Kombination des Denkens beruht, bestimmt zu sondern. Es ist übrigens leicht begreiflich, dass Epictet zuweilen ein Element der entwickelten Prolepsis als Bestandteil der natürlichen darstellt, da ja nach seiner Ueberzeugung die erstere wirklich aus der letzteren stammt und nichts anderes ist als die explizierte πρόληψις φυσική. Auf der andern Seite kann er eine Prolepsis, die offenbar eine natürliche ist, wie z. B. ὅτι τὸ αἰσχρὸν ψεκτὸν τὸ δὲ ψεκτὸν ἄξιόν ἐστι τοῦ ψέγεσθαι (III, 26, 9), als eine solche behandeln, die erst von den Philosophen gehört und gelernt werden

[1]) Es ist also durchaus kein Widerspruch, wenn Epictet I, 22, 4 den Begriff des ὅσιον als eine κοινὴ ἔννοια behandelt, dagegen I, 29, 52 ausruft: „weiss denn der Tyrann, was εὐσεβές und ἀσεβές ist, hat er es studiert und gelernt?“ Im letzteren Falle meint er natürlich den vollen, klar entwickelten Begriff des Frommen, Gottgefälligen, auf Grund dessen der Mensch mit Sicherheit unterscheiden kann, was in der Wirklichkeit gottgefällig ist und nicht, während die πρόληψις des ὅσιον nur den allgemeinen, nichtssagenden Inhalt hat, dass dasselbe in allem anzustreben sei.

muss. Auch dies lässt sich leicht begreifen: denn wenn auch jeder mit dem Begriff αἰσχρόν unmittelbar und φυσικῶς den des Tadelnswerten verbindet, so ist er doch oft dieser Gleichsetzung sich nicht bewusst, er muss also an seine eigenen, ihm unbewussten oder unklar bewussten Vorstellungen erst erinnert werden.

Wie nun aber auch im einzelnen Falle das Verhältnis der natürlichen zur entwickelten Prolepsis gedacht werden mag, so viel ist sicher, dass beide eine gewisse Erkenntnis gewähren und dass diese Erkenntnis eine rein analytische, also apriorische ist. Der Satz „das Gute ist nützlich" ist durchaus nicht aus der Erfahrung abgeleitet, sondern ein ursprünglicher Inhalt des Geistes oder Bestandteil des λόγος. Allerdings wie der Logos selbst im Menschen anfangs nur spermatisch vorhanden ist, so sind auch die natürlichen προλήψεις in dem Kinde noch keine fertigen, bewussten Begriffe, sie schlummern in ihm; aber bei der ersten Anwendung, welche das Kind von denselben macht, verbindet es unwillkürlich schon den richtigen (d. h. wenigstens oberflächlich richtigen) Sinn damit: es nennt niemals etwas anderes „gut", als was ihm als etwas Nützliches und Zuträgliches erscheint. Die κοιναὶ ἔννοιαι oder προλήψεις sind also nicht solche Begriffe, die vermöge der Natur unseres Denkens von allen gleichmässig aus der Erfahrung abgeleitet werden (Zeller III, 1, 75), sondern umgekehrt solche Begriffe, welche vermöge der ursprünglich gleichen Organisation unseres Geistes von allen gleichmässig an jede Erfahrung herangebracht werden. Man kann ja wohl sagen, diese προλήψεις bilden sich in uns erst aus Anlass einer äusseren Erfahrung, da der Mensch nicht damit anfängt, den Begriff des Guten in abstrakter Weise zu denken, sondern denselben allererst gebraucht, um ihn auf wirkliche Dinge, auf Gegenstände der Erfahrung anzuwenden. Aber darum ist doch diese πρόληψις, dass das Gute nützlich sei, nicht aus der Erfahrung abstrahiert: der Mensch muss nicht zuvor eine Anzahl objektiv guter Dinge wahrgenommen haben, ehe er einen Begriff des Guten bekommt. Vielmehr gebraucht jeder Mensch den Begriff „gut" in dem Sinne, dass er etwas Nützliches darunter versteht, lange ehe er etwas wirklich Gutes erkannt und wahrgenommen hat; denn wirkliche ἀγαθά sind ja nach stoischer Ansicht nur die geistigen Güter, zu deren Erkenntnis sogar die meisten Menschen nie in ihrem Leben kommen. Wenn die πρόληψις ἀγαθοῦ von allen gleichmässig aus der Erfahrung abgeleitet würde, so müssten ja auch von allen dieselben Dinge als gut bezeichnet werden: davon zeigt aber die Erfahrung, wie insbesondere die Stoiker betonen, gerade das Gegenteil.

Während nun aber die natürliche πρόληψις noch zu unbestimmt und allgemein ist, um als Massstab zur Beurteilung der wirklichen Welt dienen zu können (denn wenn ich auch weiss, dass das Gute nützlich sein muss, so kann ich doch etwas für nützlich halten, was es in Wahrheit nicht ist), ist dagegen die πρόληψις διηρθρωμένη dazu geeignet und bestimmt, die wirklichen Dinge nach ihrem wahren Wesen, d. h. nach ihrem ethischen oder ästhetischen Werte (denn hierauf allein beziehen sich die φυσικαὶ προλήψεις) mit unfehlbarer Sicherheit zu erkennen. Durch Anlegung dieser Kanones an die Dinge, d. h. durch Anwendung der entwickelten Begriffe auf das empirisch Gegegebene entsteht nun erst eine synthetische Erkenntnis, eine Erkenntnis, bei

welcher der λόγος nicht mehr bloss in seinem eigenen Bereiche bleibt, d. h. seine προλήψεις gliedert, ordnet und zusammensetzt, sondern die Aussenwelt unter seine Begriffe subsumiert. Das ist die bei Epictet eine so grosse Rolle spielende ἐφαρμογὴ τῶν προλήψεων ταῖς ἐπὶ μέρους οὐσίαις. Dieselbe ist eine naturgemässe (I, 2, 6), dem wahren Wesen der Dinge entsprechende (II, 17, 7 ἐφαρμόζειν τὰς προλήψεις ταῖς καταλλήλοις οὐσίαις; II, 11, 10 καταλλήλως ἐφαρμόζειν; I, 22, 9 καταλλήλως τῇ φύσει), wenn die προλήψεις entwickelte sind, wogegen andernfalls die ἐφαρμογή notwendig eine ἀκατάλληλος wird (II, 11, 8; vergl. IV, 1, 42 εἰκῇ ἐφαρμόζειν). Der Satz „ein ἀναγκαῖον kann nicht ein κακόν sein" ist eine διηρθρωμένη πρόληψις, rein apriorisch durch Analyse und Kombination natürlicher Begriffe gewonnen; um nun aber zu erkennen, dass der Tod kein Uebel ist, muss ich zuvor wissen, dass der Tod ein ἀναγκαῖον ist. Diese Erkenntnis ist natürlich aus der Erfahrung geschöpft, ebenso z. B. die Erkenntnis, dass die Lust etwas Unbeständiges ist (II, 11, 19): also vollzieht sich die Erkenntnis eines Wirklichen allerdings nur durch die Synthese einer begriffsmässigen, apriorischen Erkenntnis (einer πρόληψις διηρθρωμένη) mit einer durch Erfahrung und Beobachtung gewonnenen. Hiermit stellt sich Epictet ohne Zweifel auf den Standpunkt des Empirismus, indem er eine Erkenntnis des Wirklichen nicht ohne Erfahrung und zwar nicht ohne sinnliche [1]) Erfahrung sich denken kann. Zugleich aber vertritt er den entschiedensten Rationalismus dadurch, dass er eine den προλήψεις der διάνοια entsprechende Wirklichkeit (eine κατάλληλος οὐσία), also eine objektive Uebereinstimmung des wirklichen Seins mit den apriorischen Begriffen der Vernunft annimmt und die Möglichkeit statuiert, mittels der letzteren die Wirklichkeit in adäquater, allgemeingültiger Weise zu erkennen [2]). Es ist übrigens zu bemerken, dass bei der Entwicklung der natürlichen προλήψεις bereits die Rücksichtnahme auf das empirische Objekt, das beurteilt werden soll, sich erkennen lässt. Wenn z. B. Epictet von dem Begriff des ἀγαθόν aus auf den des βέβαιον kommt, so schwebt ihm bereits die Erfahrungsthatsache vor, dass die Lust etwas Unbeständiges ist, und daher kommt es, dass er von dem Begriff des ἀγαθόν gerade zu dem des βέβαιον fortschreitet.

Um alles Apriorische von der stoischen Erkenntnistheorie fernzuhalten, hat man geglaubt, die Bezeichnung φυσικαὶ προλήψεις resp. ἔννοιαι so erklären zu dürfen, dass damit nur gesagt sein soll, die betreffenden Begriffe bilden sich aus der Erfahrung auf natürlichem Wege. Man kann diese Erklärung, obwohl sie unleugbar etwas Gekünsteltes hat, für möglich halten; aber unmöglich kann man den Ausdruck ἔμφυτοι προλήψεις in derselben Weise erklären: ἔμφυτος kann nun einmal

[1]) Der Satz „der Tod ist etwas Notwendiges" ist zwar allerdings nicht eine einfache Sinneswahrnehmung; denn einmal gehören viele gleichartige Wahrnehmungen dazu, um diesen Satz aufstellen zu können, sodann bringt ja den Begriff „notwendig" offenbar die διάνοια, nicht die αἴσθησις hervor. Aber die oftmalige Wahrnehmung und Beobachtung durch die Sinne ist doch die conditio sine qua für die Aufstellung des obigen Satzes.

[2]) Schon die eine Erwägung, dass die Stoiker „Dogmatiker" vom reinsten Wasser waren, hätte davon abhalten sollen, die Erkenntnistheorie der Stoa als Sensualismus oder nackten Empirismus zu bezeichnen. Auf dem Standpunkt des Sensualismus ist die Annahme eines allgemeingültigen Wissens, insbesondere eines allgemein verbindlichen Rechtes und Sittengesetzes nun und nimmer möglich.

nichts anderes heissen, als „angeboren". In welchem Sinne diese προλήψεις angeboren sind, darüber kann man verschiedener Meinung sein; aber dass dieselben als ἔμφυτοι (Plut. st. rep. 17) einen Gegensatz bilden zu den empirisch gewonnenen Begriffen, sollte man billigerweise nicht mehr in Abrede ziehen. Der apriorische Charakter dieser κοιναὶ ἔννοιαι wird nun aber durch Epictet ganz ausser Frage gestellt. Wenn er ausruft (II, 11, 3): ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ . . . τίς οὐκ ἔχων ἔμφυτον ἔννοιαν ἐλήλυθε, so heisst das nichts anderes, als dass der Mensch wirklich eingepflanzte, ursprüngliche ἔννοιαι hat, unter welche er die Erfahrung subsumiert, die er also nicht erst aus ihr ableitet. Epictet sagt ja gerade, dass der Mensch diese Begriffe ohne weiteres und von selbst gebrauche und von Anfang an der Meinung sei, er wisse, was dieselben bedeuten und auf welche Dinge in der Wirklichkeit er sie anwenden müsse: der Grund dieser Meinung sei τὸ ἥκειν ἤδη τινὰ ὑπὸ τῆς φύσεως κατὰ τὸν τόπον ὥςπερ δεδιδαγμένους. In einem gewissen Gebiet (nämlich dem der ethischen und ästhetischen Begriffe) sind wir also von Natur schon gewissermassen [1]) gelehrt, indem wir die Begriffe „gut", „schön" etc. ganz von selbst gebrauchen, und zwar alle in demselben Sinn. Die apriorische Natur der φυσικαὶ προλήψεις erhellt auch deutlich aus III, 22, 39, wo er den Kyniker den Leuten zurufen lässt: ἐπιστρέψατε αὐτοὶ ἐφ᾽ ἑαυτούς· καταμάθετε τὰς προλήψεις ἃς ἔχετε . . . μέγα δ᾽ αὐτὸ (τὸ ἀγαθόν) φυσικῶς οὐ φαντάζεσθε; Dies klingt doch wahrlich nicht wie eine Erinnerung an die Begriffe, die man kunstlos aus der Erfahrung ableitet, sondern ist zu verstehen als eine Erinnerung an die Begriffe, die als Elemente des λόγος [2]) vor aller Erfahrung in der Seele liegen. Endlich ist noch anzuführen II, 11, 2 etc.: von einem Rechteck oder Dreieck, sagt da Epictet, haben wir keinen angeborenen Begriff (οὐδεμίαν φύσει ἔννοιαν ἥκομεν ἔχοντες), sondern wir bekommen solche Begriffe erst infolge einer kunstmässigen Ueberlieferung (ἀλλ᾽ ἔκ τινος τεχνικῆς παραλήψεως διδασκόμεθα ἕκαστον αὐτῶν). Wollte man nun aus dieser Gegenüberstellung den Schluss ziehen, dass unter den φύσει ἔννοιαι eben nur solche Begriffe zu verstehen seien, die kunstlos aus der Erfahrung abgeleitet werden, so ist dagegen einzuwenden, dass Epictet unter diesen beiden Arten durchaus nicht sämtliche ἔννοιαι befasst haben kann: z. B. die ἔννοια λευκοῦ oder γλυκέος ist weder eine φύσει ἔννοια, noch eine τεχνική. Letzteres ist ohne weiteres klar; aber auch das erstere geht unwiderleglich hervor aus den Beispielen von φυσικαὶ ἔννοιαι, welche Epictet im folgenden anführt. Er sagt, wir haben einen natürlichen Begriff von gut und schlecht, schön und hässlich, anständig und unanständig, glücklich und unglücklich, gehörig und ungehörig, pflichtmässig und pflichtwidrig: jedermann sieht, dass die natürlichen προλήψεις ausschliesslich ethische

[1]) Man beachte auch das einschränkende τινα, wodurch das Allgemeine und Unbestimmte dieser ursprünglichen praktischen Begriffe angedeutet wird.

[2]) Der aktuelle λόγος ist allerdings gewissermassen erst das Produkt der προλήψεις — wobei jedoch nicht bloss die φυσικαί gemeint sind — (plac. IV, 11 ὁ λόγος συμπληροῦται ἐκ τῶν προλήψεων . . .; Galen 445: Chrysipp nannte den λόγος ein ἄθροισμα ἐκ προλήψεων); aber spermatisch ist er doch schon von Geburt an vorhanden. Die einzelnen προλήψεις und ἔννοιαι, die im Menschen aus dem verborgenen Grund seiner Seele auftauchen, beziehungsweise aus der Erfahrung sich allmählich bilden, sind also sozusagen die einzelnen Symptome des Aktuellwerdens des Logos.

oder überhaupt praktische Begriffe sind, und dass eine πρόληψις λευκοῦ und dergl. schlechterdings nicht zu den angeführten Beispielen passen würde.

Schon daraus, dass Epictet niemals eine derartige ἔννοια (z. B. τοῦ λευκοῦ) unter den φυσικαὶ προλήψεις aufführt, geht hervor, dass er sich dieselben in ganz verschiedener Weise entstehend dachte. Auf die ἔννοια λευκοῦ etc. passt in der That, was Zeller von den φυσικαὶ ἔννοιαι sagt, dass es Begriffe seien, die von allen gleichmässig aus der Erfahrung abgeleitet werden. Sie bildet sich daraus, dass der Mensch von den Aussendingen λευκαντικῶς affiziert wird (Sext. VII, 344 u. ö.): durch oftmalige Wiederholung solcher gleichartiger Affektionen setzt sich in ihm dann die ἔννοια λευκοῦ fest. Ganz anders aber verhält es sich mit der ἔννοια ἀγαθοῦ: diese entsteht nicht erst dadurch, dass der Mensch von gewissen Gegenständen in einer bestimmten, gleichartigen Weise affiziert wird, sondern sie liegt von Natur in ihm, sie ist eine Kategorie, unter welche er seine Erfahrungen unwillkürlich subsumiert. Nicht die objektive Qualität des Dinges ist daran schuldig, dass er es gut nennt, sondern seine eigene subjektive Auffassung, seine διάνοια[1]): ist dieselbe ungebildet, so nennt er Dinge gut, welche es in Wahrheit nicht sind; ist sie aber gebildet, so ist sein Gebrauch der πρόληψις ἀγαθοῦ mit der objektiven Wirklichkeit übereinstimmend.

Von selbst bietet sich hier zur Vergleichung mit Epictet die wichtige Stelle plac. IV, 11 dar. Auch hier werden nämlich wie bei Epict. II, 11 die φυσικαὶ ἔννοιαι den kunstmässig gebildeten (δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας, vergl. Epictet: ἔκ τινος τεχνικῆς παραλήψεως διδασκόμεθα) entgegengesetzt. Nun scheint es aber freilich, als ob der Verfasser der Placita unter den ἔννοιαι, welche φυσικῶς καὶ ἀνεπιτεχνήτως zu stande kommen, etwas ganz anderes verstanden habe als Epictet mit seinen φυσικαὶ ἔννοιαι, nämlich die aus der αἴσθησις stammenden Begriffe. Denn wenn der Zusammenhang der Stelle richtig ist, so kann man die Worte κατὰ τοὺς εἰρημένους τρόπους nur auf die Stufen der ἀναγραφὴ διὰ τῶν αἰσθήσεων (nämlich φαντασία, μνήμη, ἐμπειρία) beziehen. Man käme dann zu dem Ergebnis: sowohl Aëtius als auch Epictet macht einen Unterschied zwischen kunstlos und kunstmässig entstehenden ἔννοιαι; jener aber versteht unter den ersteren die durch die Sinneswahrnehmung vermittelten (z. B. die ἔννοια λευκοῦ)[2]), dieser die der διάνοια von Natur innewohnenden, eingepflanzten ἔννοιαι (z. B. die ἔννοια ἀγαθοῦ). Wie nun aber Epictet nachweislich neben den τεχνικαί und φυσικαὶ ἔννοιαι auch sinnliche (d. h. direkt aus den Sinnen stammende) ἔννοιαι angenommen hat (z. B. λευκοῦ), so steht auch der Annahme nichts im Wege, dass der Verfasser der Placita neben den technischen und sinnlichen ἔννοιαι, welche letztere im Gegensatz zu den ersteren allerdings auch φυσικῶς d. h. ἀνεπιτεχνήτως entstehen, φυσικαὶ ἔννοιαι im Sinne Epictets gekannt habe. Denn wenn auch das Hegemonikon des Menschen bei der Geburt einem leeren Blatte gleicht, so ist doch dadurch nicht aus-

[1]) Epict. I, 18, 6 ἡ ὄψις διακριτικὴ τῶν λευκῶν καὶ μελαίνων, ἡ γνώμη . . . τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν; vergl. I, 11, 9 etc.

[2]) Die Annahme, Aëtius rechne auch z. B. die ἔννοια ἀγαθοῦ zu den durch die αἴσθησις entstandenen, ist durchaus unmöglich: niemand wird es einleuchtend zu machen vermögen, dass er statt des Beispiels vom λευκόν auch etwa hätte sagen können αἰσθανόμενοι γάρ τινος οἷον ἀγαθοῦ!

geschlossen, dass die Begriffe des Guten etc. dem Hegemonikon spermatisch innewohnen, so dass der Mensch dieselben in einem bestimmten Sinne gebrauchen kann, ohne dass er erst ein objektiv Gutes etc. wahrnehmen müsste. Es wäre dann immer noch ein wesentlicher Unterschied zwischen der ἔννοια λευκοῦ und ἀγαθοῦ. Setzen wir z. B. den Fall, dass ein Mensch von Kindheit auf in einem Raum eingeschlossen würde, wo nichts Weisses zu sehen ist, so würde sich in ihm, nach stoischer Ansicht, auch niemals eine ἔννοια λευκοῦ bilden; von der ἔννοια ἀγαθοῦ aber könnte ihn keine äusserliche Abschliessung fernhalten, da sie in ihm selber liegt.

Jedoch die Darstellung der Placita ist, wie schon früher berührt wurde, ohne Zweifel korrupt, resp. lückenhaft. Schon Zeller hat diese Vermutung ausgesprochen (III, 1, 74 Anm. 2), und zwar mit Rücksicht auf die Worte κατὰ τοὺς εἰρημένους τρόπους, an denen er mit Recht Anstoss nahm. Denn es ist ja vorher nur von einem τρόπος der Begriffsbildung die Rede gewesen (διὰ τῶν αἰσθήσεων); dass sich aber die Worte auf die verschiedenen Phasen dieses ersten Tropos beziehen sollten, ist mehr als unwahrscheinlich, sie haben vielmehr nur dann einen vernünftigen Sinn, wenn vorher von verschiedenen Arten der Begriffsbildung die Rede war. Dies vermutet auch Zeller, doch spricht er sich nicht näher darüber aus. Die Annahme ist aber durchaus unabweisbar, dass zwischen den Worten πλῆθος und τῶν δ' ἐννοιῶν ein Satz ausgefallen ist (vielleicht auch mehrere Sätze), worin die verschiedenen Arten der Begriffsbildung aufgezählt wurden, etwa wie bei D. L. 52, wo auch zuerst von der νόησις [1]) κατὰ περίπτωσιν (d. h. διὰ τῶν αἰσθήσεων) die Rede ist, sodann von der durch die freie Thätigkeit der διάνοια erfolgenden Begriffsbildung (καθ' ὁμοιότητα, ἀναλογίαν, μετάθεσιν, σύνθεσιν, ἐναντίωσιν, μετάβασιν); daran schliesst sich dann der Satz φυσικῶς δὲ νοεῖται δίκαιόν τι καὶ ἀγαθόν, wozu noch gleichsam als Nachtrag kommt κατὰ στέρησιν. Als höchst bemerkenswert ist hervorzuheben, dass an dieser Stelle die durch αἴσθησις gebildeten Begriffe deutlich unterschieden werden von den φυσικαὶ ἔννοιαι: nur die ersteren entstehen κατὰ περίπτωσιν (d. h. durch Anfall — nämlich an die Sinne). Wir haben demnach hier eine neue Bestätigung der früher dargelegten Ansicht, dass die Stoiker, wenn sie das ἀγαθόν ein αἰσθητόν nannten, damit nicht sagen wollten, es werde (analog dem Weissen, Süssen etc.) durch die Sinne erkannt.

Wir nehmen also an, dass nach dem Worte πλῆθος (in plac. IV, 11), ähnlich wie bei D. L. 52, die φυσικαὶ ἔννοιαι sowie die καθ' ὁμοιότητα etc., kurz durch das freie Spiel der διάνοια gebildeten ἔννοιαι aufgezählt wurden. Diese alle werden nun mit den Worten τῶν δ' ἐννοιῶν etc. als solche bezeichnet, welche, gegenüber den durch διδασκαλία und τέχνη gebildeten, sozusagen natürlich und kunstlos entstehen. Es ist ja auch gar keine Frage, dass die καθ' ὁμοιότητα etc. gebildeten Begriffe (siehe die Beispiele bei D. L. 52), trotzdem dass sie aus der διάνοια stammen, gewissermassen auf kunstlose Weise entstehen, weil jeder Mensch dieselben ohne Belehrung bilden kann. Wir fassen also ἀνεπιτεχνήτως als Epexegese zu dem Ausdruck φυσικῶς, welcher demnach in einem weiteren Sinne gebraucht wäre, so dass er nicht bloss

[1]) νοεῖται bedeutet hier ganz dasselbe wie ἔννοια γίγνεταί τινος.

die eigentlichen φυσικαὶ ἔννοιαι, sondern sämtliche kunstlose Begriffe umfasste. Diese Auffassung wird nun freilich wieder in Frage gestellt durch den Zusatz αὗται μὲν οὖν ἔννοιαι καλοῦνται μόνον, ἐκεῖναι δὲ καὶ προλήψεις, und hiermit kommen wir auf den zweiten wunden Punkt der Stelle. Πρόληψις kann allerdings im weiteren Sinne jede ἔννοια genannt werden, wie Stuhrmann (vocab. Epict. p. 27) richtig bemerkt hat, insofern nämlich bei jeder Aussage, ja bei jedem Wort, das man ausspricht, die ἔννοια desselben schon vorher vorhanden sein muss. Dies wird sich uns auch aus Epictet speziell bestätigen. Aber in unserer Stelle wird die πρόληψις ja ausdrücklich von der ἔννοια unterschieden, muss also im engeren, speziellen Sinne gemeint sein. In diesem Sinne aber sind προλήψεις nur die ἔμφυτοι ἔννοιαι, d. h. die praktischen Begriffe des Guten, Schönen, Geziemenden etc., nicht aber alle diejenigen ἔννοιαι, welche φυσικῶς καὶ ἀνεπιτεχνήτως entstehen. Ich gestehe, dass ich diesen Anstoss nur zu beseitigen weiss durch die Annahme, entweder dass der Verfasser, bei der Einteilung der ἔννοιαι in kunstlose und kunstmässige, nachlässigerweise unter den ersteren nur die φυσικαὶ ἔννοιαι ins Auge gefasst hat, so dass also, wie bei Epictet II, 11, die Einteilung eine unvollständige wäre, oder dass er die Bezeichnung πρόληψις irrtümlich auf solche Begriffe ausgedehnt hat, auf welche sie, wenigstens im engeren Sinne, nicht passt. Derselbe Anstoss besteht aber auch, wenn man annimmt, es sei nichts ausgefallen, und die φυσικῶς καὶ ἀνεπιτεχνήτως entstehenden ἔννοιαι seien nichts anderes als die διὰ τῶν αἰσθήσεων (z. B. τοῦ λευκοῦ): denn gerade diese sinnlichen ἔννοιαι können am allerwenigsten προλήψεις genannt worden sein, da sie unleugbar erst aus der Sinneswahrnehmung sich bilden.

Nach dieser kurzen, durch die Aehnlichkeit von Ep. II, 11 und plac. IV, 11 geforderten Abschweifung auf das Gebiet der stoischen Lehre kehren wir zurück zur epictetischen πρόληψις. Wir haben bisher die Worte πρόληψις und ἔννοια nicht streng auseinandergehalten, wie denn auch Epictet dieselben ziemlich unterschiedslos gebraucht. Immerhin ist es nötig, das Verhältnis der πρόληψις zur ἔννοια genauer festzustellen, um so mehr, da sie ja in der eben besprochenen Stelle der Placita so bestimmt unterschieden werden. Stuhrmann sagt (p. 24), bei Epictet sei zwischen πρόληψις und ἔννοια ein grosser Unterschied. Mit weit grösserem Rechte lässt sich aber das Gegenteil behaupten, dass nämlich Epictet beide Worte fast ganz promiscue gebraucht. Der Grund, auf welchen sich Stuhrmann stützt, dass nämlich Epictet niemals von einem ἐφαρμόζειν [1]) der ἔννοιαι, sondern nur der προλήψεις rede, ist hinfällig: er hat die Stelle II, 11, 7 übersehen („habe ich nicht eine ἔννοια des καλόν? οὐκ ἐφαρμόζω τοῖς ἐπὶ μέρους;). Man kann nur so viel sagen, dass bei Epictet die πρόληψις vorzugsweise einen natürlichen, eingepflanzten Begriff bedeutet, während dem Worte ἔννοια diese spezielle Bedeutung nicht von Haus aus eigen ist. Im übrigen aber hängt es stets nur von dem Zusammenhang ab, ob unter πρόληψις oder ἔννοια ein angeborener oder ein empirisch gewonnener Be-

[1]) Ganz ungerecht ist der Vorwurf, welchen Stuhrmann gegen Schweighäuser erhebt, er habe ἐφαρμόζειν fälschlich mit accommodare wiedergegeben. Kein geringerer als Cicero ist Zeuge dafür, dass accommodare in der That in derselben Bedeutung gebraucht werden kann wie ἐφαρμόζειν bei Epictet (nat. deor. II, 45).

griff zu verstehen ist. Wo es Epictet darauf ankommt, das Apriorische des Begriffes hervorzuheben, bezeichnet er nicht bloss die ἔννοια, sondern auch die πρόληψις bestimmter als φυσική oder ἔμφυτος (II, 11, 2 etc.; II, 17, 7; I, 22, 9; vergl. III, 22, 39 . . . ἃς ἔχετε). Bei der πρόληψις ist der Zusatz φυσική allerdings als Pleonasmus zu betrachten: wenigstens steht zuweilen das blosse Wort πρόληψις zur Bezeichnung der angeborenen Begriffe in einer Weise, dass dafür nicht ἔννοια gesetzt werden könnte (z. B. I, 22, 1: die προλήψεις sind allen Menschen gemeinsam; ibid. πρόληψις προλήψει οὐ μάχεται). Auch an den Stellen, wo die πρόληψις neben der αἴσθησις als Mittel der Erkenntnis aufgeführt ist (III, 5, 8; III, 13, 13; IV, 10, 15), könnte sie durchaus nicht durch ἔννοια ersetzt werden. Denn diese ist wohl auch ein Mittel zur Erkenntnis der Dinge (D. L. 42 διὰ τῶν ἐννοιῶν τὰ πράγματα λαμβάνεται), aber kein ursprüngliches, von Natur allen gemeinsames: nur dieses aber hat Epictet an den erwähnten Stellen im Auge. Nichtsdestoweniger bedeutet in vielen Fällen die blosse ἔννοια (ohne den Zusatz φυσική) thatsächlich eine eingepflanzte Vorstellung, also eine πρόληψις im eigentlichen Sinne, während andererseits mit πρόληψις zuweilen auch ein empirisch (sei es durch die Sinneswahrnehmung oder durch das Denken) gewonnener Begriff bezeichnet wird. Ἔννοια steht im Sinne von πρόληψις z. B. II, 11, 7 (οὐκ ἔχω ἔννοιαν αὐτοῦ; — d. h. des καλόν und αἰσχρόν), ferner II, 12, 6: denn die ἔννοιαι, „von welchen Sokrates ausging, um die Menschen zur richtigen Erkenntnis zu führen“, sind ohne Zweifel φυσικαὶ ἔννοιαι. Ebendaselbst findet sich auch das Verbum διαρθροῦν [1]), das in der Verbindung mit πρόληψις mehrmals vorkommt (πρόληψις διηρθρωμένη II, 17, 10 u. ö.), mit ἔννοια verbunden. Die natürliche πρόληψις meint Epictet offenbar auch III, 13, 3, wo er sagt, der ἔρημος sei κατὰ τὴν ἔννοιαν ἀβοήθητός τις: denn er beruft sich ja hier eben auf die Vorstellung, welche jeder Mensch mit dem Begriffe ἔρημος verbinde. Aus demselben Grunde ist wohl auch IV, 1, 24 unter der ἔννοια τῆς ἐλευθερίας eine φυσική oder κοινὴ ἔννοια zu verstehen.

Wie nun aber die ἔννοια zuweilen eine πρόληψις bezeichnet, so steht andererseits das Wort πρόληψις von solchen Begriffen, die nicht von Natur in der Seele liegen, sondern erst durch Denken aus ihr entwickelt oder aus der Erfahrung abstrahiert werden. Zwar die πρόληψις τοῦ σπουδαίου (I, 7, 29) kann als natürliche aufgefasst werden, da Epictet als ihren Inhalt nur das bezeichnet, dass der σπουδαῖος nichts Unnötiges treibe, was ja eigentlich ein tautologisches Urteil ist und daher als ein Begriff, den jeder ohne weiteres mit dem Wort σπουδαῖος verbindet, angesehen werden kann. Dasselbe gilt von der πρόληψις φιλοσόφου (IV, 8, 6): denn Epictet spricht hier eben davon, dass jedermann unwillkürlich (also φυσικῶς) unter einem Philosophen sich einen besonders tugendhaften oder wenigstens tugendbeflissenen Menschen vorstelle, was sich darin verrate, dass, wenn ein Philosoph einmal schimpflich handle, alle Welt sage: „und das will ein Philosoph sein!“ (resp. „das sind die

[1]) Auch Plutarch (ap. Olympiod. in Plat. Phäd. p. 125, 10 Finckh, Usener, Epicurea p. 188) hat sich, übrigens in einem Zusammenhang, wo von der πρόληψις Epikurs die Rede ist, den zweifellos aus der Stoa stammenden Ausdruck „διηρθρωμένη πρόληψις“ angeeignet.

Philosophen“). Dagegen ist die πρόληψις τοῦ Κυνισμοῦ (III, 22, 1) keine φυσική, sondern eine empirische, von der Person des Diogenes, somit aus der Erfahrung abstrahierte; deshalb muss sie auch erst erfragt und gelernt werden. Ganz zweifellos aber bedeutet die πρόληψις einen empirischen Begriff IV, 8, 10, wo Epictet von einer πρόληψις τέκτονος, μουσικοῦ etc. spricht. Auch die πρόληψις ὑγιεινοῦ (II, 17, 8) kann nicht wohl als eine φυσική betrachtet werden, da sie eine Erfahrung körperlicher Zustände voraussetzt. Endlich an den Stellen, wo die Prolepseis als Kanones zur Beurteilung eines Wirklichen in Betracht kommen (I, 25, 6; I, 28, 28), sind darunter nicht sowohl die natürlichen als vielmehr die entwickelten Prolepseis zu verstehen. Eben an diesem Beispiel zeigt sich aber auch ganz klar, warum und inwiefern Epictet die Worte πρόληψις und ἔννοια in der Regel unterschiedslos gebraucht. Als διηρθρωμένη ist auch die πρόληψις eine ἔννοια im engeren Sinne, d. h. ein vollkommener, durch das Denken gewonnener Begriff [1]; umgekehrt ist auch die φυσικὴ πρόληψις, obwohl sie noch sehr allgemein und unbestimmt ist, doch eine ἔννοια, insofern sie die Grundlage ist für die Gewinnung der richtigen, vollkommenen (ἐκπεπληρωμένη II, 12, 9) ἔννοια. Somit kann es uns also nicht befremden, wenn Cicero sagt (ac. II, 30), dass die Griechen die notitiae rerum bald ἔννοιαι, bald προλήψεις nennen: was wir bei Epictet gefunden haben, ist offenbar schon vorher die Praxis der Stoiker gewesen.

Dass Stein das Wesen der epictetischen πρόληψις nicht erfasst hat, kann man aus folgendem ersehen. In der Stelle II, 11, 2, sagt er, trete der Unterschied zwischen ἔννοια und κοινὴ ἔννοια (= πρόληψις) „so recht markant“ hervor: „nämlich metaphysische und ethische Elementarbegriffe [2]) erhalten wir aus der Erfahrung in Verbindung mit der Prolepsis; erkenntnistheoretische Anschauungen (?) hingegen, sowie die eigentliche Wissenschaft überhaupt schöpfen wir lediglich aus der Erfahrung (II, 247). Diese Worte brauchen keinen Kommentar! Eine mehr als oberflächliche Exegese aber ist es, wenn Stein aus I, 28, 28 herausliest, man solle bei den Handlungen eines Menschen „stets die Regel befolgen, die betreffende That immer in Zusammenhang mit der Prolepsis, aus der sie hervorgegangen ist . . . zu bringen“. Sehen wir nach, was in jener Stelle steht, so vernehmen wir: „auch wenn dir Weib und Kind genommen, ja hingeschlachtet wird, darfst du's nicht für ein Uebel halten; denn wende den Kanon an, bring die Prolepsis her! du wirst finden (so ist der Gedanke zu ergänzen), dass auch dies ein ἀπροαίρετον, also kein Uebel ist“ [3]).

[1]) Die ἔννοια im engeren Sinne bedeutet den vollkommenen, das unterscheidende Wesen des Dinges vollständig bezeichnenden Begriff. So steht das Wort Epict. II, 24, 12 („wissen wir, was der Mensch ist, τίς ἡ ἔννοια“). Es ist zu bemerken, dass diese eigentliche, vollkommene ἔννοια eine doppelte sein kann: 1) eine rein analytisch durch blosses Denken gewonnene (z. B. die ἔννοια ἀγαθοῦ, 2) eine durch den Verstand aus der Erfahrung abstrahierte (z. B. die ἔννοια ἀνθρώπου). Erstere ist identisch mit der πρόληψις διηρθρωμένη, letztere entweder bloss aus der Erfahrung abstrahiert (z. B. die ἔννοια λευκοῦ) oder durch Synthese der Erfahrung mit einer πρόληψις διηρθωμένη gewonnen, z. B. die ἔννοια ἀνθρώπου (II, 10, 1).

[2]) „Elementarbegriffe sind die φυσικαὶ προλήψεις allerdings, aber nicht „empirische Elementarbegriffe“, was genau betrachtet eine contradictio in adjecto ist.

[3]) Die πρόληψις, welche als Kanon angewendet werden soll, und welche selbstverständlich eine διηρθρωμένη ist, lautet: τὸ κακόν ἐστι προαιρετικόν.

Im Anschluss an die Darstellung der epictetischen Prolepsis sollen nun noch einige verwandte Begriffe kurz besprochen werden. Ganz synonym mit πρόληψις und ἔννοια gebraucht Epictet das Wort ὄνομα. Wie er das παιδεύεσθαι definiert als μανθάνειν τὰς φυσικὰς προλήψεις ἐφαρμόζειν ταῖς ἐπὶ μέρους οὐσίαις καταλλήλως τῇ φύσει (I, 22, 9), so lesen wir I, 17, 12: ἀρχὴ τῆς παιδεύσεως ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις (vergl. II, 14, 14: „vor allem musst du die ὀνόματα verstehen"). Besonders deutlich tritt die Identität von πρόληψις und ὄνομα zu Tage II, 17, 13: „wenn wir alle, die wir die ὀνόματα gebrauchen, dieselben gehörig verstünden und nicht nötig hätten, uns um die διάρθρωσις unserer προλήψεις zu bemühen, so würden wir in allem übereinstimmen." Die ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων ist also wesentlich dasselbe wie die διάρθρωσις τῶν προλήψεων. Das zehnte Kapitel des zweiten Buches handelt davon, dass man von den ὀνόματα aus die Pflichten finden könne: die ὀνόματα sind hier nichts anderes als die entwickelten Prolepseis oder die ἔννοιαι. Die Art, wie Epictet aus den Worten „Mensch", „Sohn", „Bruder" die betreffenden Pflichten ableitet, ist besonders für die Ethik interessant: für die Erkenntnistheorie aber ist es bemerkenswert, dass er den Inhalt dieser Begriffe, die doch offenbar empirische Begriffe sind, ganz auf apriorischem Wege deduziert und dieselben fast wie φυσικαὶ προλήψεις behandelt.

Ein anderes Wort, das öfters synonym mit πρόληψις oder ἔννοια gebraucht wird, ist ἐπαγγελία: der vollständige Begriff einer Sache zeigt auch an, was von ihr zu erwarten ist, was sie „verheisst". So spricht Epictet von der ἐπαγγελία τῆς ὀρέξεως καὶ ἐκκλίσεως (III, 23, 9; Ench. 2, 1: μὴ ἀποτυγχάνειν — μὴ περιπίπτειν), von der ἐπαγγελία ἀρετῆς, welche darin besteht, ἀπάθεια, εὔροια, εὐδαιμονία zu bewirken (I, 4, 3; vergl. III, 22, 39: ποῖόν τι φαντάζεσθε τὸ ἀγαθόν; τὸ εὔρουν, τὸ εὐδαιμονικόν, τὸ ἀπαραπόδιστον); von der ἐπαγγελία τοῦ ἀνθρώπου (II, 9, 1). Ja IV, 8, 6 steht das Wort sogar neben πρόληψις (ἡ τοῦ φιλοσόφου πρόληψις καὶ ἐπαγγελία; vergl. IV, 8, 9 ποιεῖν παρὰ τὸ ἐπάγγελμα τοῦ φιλοσόφου). Man sieht jedoch, dass die eigentliche Bedeutung „Verheissung" überall durchleuchtet.

β) πρόληψις und ἔννοια bei den Stoikern.

In den uns erhaltenen Quellen der stoischen Lehre wird die πρόληψις und ἔννοια verhältnismässig sehr selten erwähnt. Doch genügt das Vorhandene, um zu erkennen, dass beide Worte in der älteren Stoa wesentlich dieselbe Bedeutung hatten, welche uns bei Epictet entgegentritt. Vor allem das Verhältnis der Begriffe πρόληψις und ἔννοια ist dort ganz dasselbe: die πρόληψις im eigentlichen, engeren Sinne, ist eine Art der ἔννοια, nämlich eine ἔννοια φυσική (D. L. 54); trotzdem aber wird, ganz wie bei Epictet, auch die πρόληψις zuweilen näher bezeichnet als ἔμφυτος (Plut. st. rep. 17), andererseits das blosse Wort ἔννοια gebraucht zur Bezeichnung angeborener Begriffe (z. B. st. rep. 40, 38). Wie Epictet, so haben auch die Stoiker vor ihm vorzugsweise die allgemeinen ethischen, resp. praktischen Begriffe (z. B. gut, schön, gerecht, geziemend) προλήψεις genannt (D. L. 53 φυσικῶς νοεῖται δίκαιόν τι καὶ ἀγαθόν). Die angeführte Stelle giebt uns zugleich auch

über die Natur dieser φυσικαὶ ἔννοιαι (oder προλήψεις) erwünschten Aufschluss. Es ist nämlich durchaus nicht zufällig, dass es nicht heisst τὸ δίκαιον, sondern δίκαιόν τι. Damit ist offenbar das Unbestimmte, sozusagen Undifferenzierte der φυσικαὶ ἔννοιαι angedeutet. Es ist ferner daran zu erinnern, dass νοεῖται nicht heisst „wird erkannt“, sondern „wird gedacht“. Davon ist ja natürlich bei den Stoikern keine Rede, dass die Erkenntnis des Guten eine angeborene sei. Allerdings enthält die natürliche Prolepsis schon eine gewisse Erkenntnis, und zur vollen und wirklichen Erkenntnis des Guten kann man nach stoischer Ansicht nur von dieser Prolepsis aus gelangen. Aber damit die Prolepsis zur Erkenntnis des wirklichen, gegenständlichen Guten geeignet werde, muss sie zuvor durch den Logos entwickelt werden: indem man nun diese entwickelte Prolepsis als Kanon an die Erfahrung anlegt, entsteht die Erkenntnis (κατάληψις) des in der Wirklichkeit gegebenen Guten. Dies sind also die beiden Faktoren, die zur Prolepsis hinzutreten müssen, wenn sie zur wirklichen Erkenntnis werden soll: die dialektische Entwicklung der Prolepsis, welche zur vollkommenen analytischen Erkenntnis derselben führt, und die Erfahrung, durch welche die analytische Erkenntnis zur synthetischen wird. Man mag diese Ausdehnung der epictetischen Gedanken auf die Lehre der Stoa für unberechtigt halten, so viel ist jedenfalls gewiss: wenn man beachtet hätte, dass νοεῖται δίκαιόν τι etwas ganz anderes heisst als καταλαμβάνεται τὸ δίκαιον, so hätte man erkannt, dass die Worte des D. Laert. gar keinen Widerspruch enthalten zu denjenigen Stellen, nach welchen die Stoiker die Erkenntnis des Guten auf empirischem Wege zu stande kommend dachten. Denn die Erkenntnis des Guten wird auch nach Epictet nur empirisch gewonnen, d. h. durch Denkarbeit und Anwendung ihrer Ergebnisse auf die Erfahrung; der Gedanke des Guten aber und eine allgemeine, elementare Erkenntnis desselben liegt auch nach dem Stoiker des D. Laert. von Natur in der Seele des Menschen.

Aus dem Bisherigen geht schon hervor, dass die von Stein versuchte Lösung des „scheinbaren Widerspruchs, dass das Gute bald φυσικῶς, bald per analogiam gefunden werden soll“ (Stein II, 230, N. 499), nicht die richtige sein kann. Denn auch er hat die Worte des D. Laert. (53) falsch verstanden, wenn er sagt, dass nach denselben das Gute und Gerechte φυσικῶς „gefunden“ oder „erkannt“ werde (II, 239). Wir müssen also schon von vornherein misstrauisch sein gegen seinen Versuch der Ausgleichung eines Widerspruchs, der gar nicht vorhanden ist. In der That übertrifft denn auch die Steinsche Darstellung der Prolepsis an widerspruchsvoller Unklarheit alles bisher Gerügte. Jedem aufmerksamen Leser muss es sofort auffallen, dass Stein unter πρόληψις das eine Mal etwas ganz anderes versteht als das andere Mal. Er definiert dieselbe als ein „natürlich Ahnen“, als eine „seelische Disposition“, die sich sehr bald (?) mit der Erfahrung verbindet und so Erkenntnisse erzeugt (II, 231, N. 501). Was soll man sich nun aber darunter vorstellen? Dass die Prolepsis ein natürliches Ahnen oder eine seelische Disposition sei, kann man sich ja schliesslich gefallen lassen: jedoch inwiefern es zum Begriffe dieser seelischen Disposition gehören soll, dass sie sich „sehr bald mit der Erfahrung verbindet“, sieht man nicht ein. Stein spricht es aber deutlich als seine Ansicht

aus, dass das Moment der Erfahrung zum Begriffe der Prolepsis selbst gehöre, denn er nennt sie (238) einen empirischen Begriff, „der durch eine gewisse Disposition der Seele wesentlich unterstützt wird". Demnach besteht die Prolepsis nicht ausschliesslich in der seelischen Disposition, sondern ist zusammengesetzt aus dieser und der Erfahrung. Anderswo aber kommt es Stein nicht darauf an, die Erfahrung als etwas hinzustellen, was zur Prolepsis erst äusserlich hinzutritt, also nicht zum Begriff derselben gehört (239: „Die Erkenntnis des Gerechten und Guten . . . erhalten wir allerdings φυσικῶς, d. h. durch die πρόληψις, aber nicht durch diese allein, sondern erst durch das Hinzutreten der Erfahrung, indem wir durch Analogie und Vergleichung das Gute und Gerechte erkennen"). Um von der sonstigen Ungereimtheit dieses Satzes abzusehen, sei nur bemerkt, dass Stein offenbar selbst nicht recht gewusst hat, in was er das eigentliche Wesen der Prolepsis setzen soll, in die seelische Disposition für sich allein oder in den empirischen Begriff, auf welchen diese Disposition „hindrängt". Eine so unklare und widerspruchsvolle Auffassung kann wahrlich nicht weiter auf Berücksichtigung Anspruch machen.

Indes auch sonst hat sich Stein in seiner Darstellung Widersprüche und Irrtümer zu schulden kommen lassen, die nicht mit Stillschweigen übergangen werden dürfen; p. 231 sagt er, die uns anhaftenden προλήψεις werden von Cicero bezeichnenderweise inchoatae oder adumbratae intelligentiae genannt. Kurz hernach aber (233, N. 505) macht er einen Unterschied zwischen der inchoata und der obscura intelligentia, welche letztere offenbar identisch ist mit der adumbrata: nun soll auf einmal die obscura intelligentia, als „dunkles, leises Ahnen", die πρόληψις darstellen, während die inchoata erst durch „rasches" Hinzutreten der Erfahrung entstehe. — Aber nicht bloss das Verhältnis der seelischen Disposition zur Erfahrung, sondern auch das Wesen der ersteren selbst wird von Stein ganz unklar und schwankend bestimmt. Indem er die Stelle Sen. ep. 120, 4 (semina nobis scientiae dedit — natura —, scientiam non dedit) auf die stoische Prolepsis bezieht, kommt er zu dem Schlusse, die Prolepseis seien nur die „Keime, also gleichsam die formalen Bedingungen des Wissens" (235 und N. 506). Nun versteht aber jedermann unter einem Keim gerade nichts Formales, sondern etwas Materielles, einen Stoff, der, wenn er auch noch so winzig ist, doch die positive Kraft der Entwicklung in sich schliesst. Doch nicht genug! Alsbald setzt Stein an die Stelle dieser „formalen Bedingungen des Wissens" die „Anlage und Sucht nach Wissen", als ob dies mit dem vorigen gleichbedeutend wäre; ja er scheut sich nicht, die Stelle Cic. fin. IV, 4 zur Vergleichung und Bestätigung herbeizuziehen, eine Stelle, an welcher gar nicht die Ansicht der Stoiker, sondern der „Alten" vorgetragen wird, und welche wohl von der angeborenen Begierde nach Wissen, nicht im entferntesten aber von der Prolepsis handelt. Ans Unglaubliche aber grenzt es, wenn er auch noch die Stelle Clem. strom. II, 384 S., wo von den ἀφορμαὶ πρὸς πίστιν τἀληθοῦς die Rede ist, zum Beweise anführt, dass die Prolepsis kein fertiges Erkennen, sondern nur das Streben danach bedeute. Allerdings ist das Wort ἀφορμή ein spezifisch stoisches; es bedeutet aber nicht ein natürliches Streben, sondern eine natürliche Ausrüstung zur Erkenntnis, ein Erkenntnismittel, also

etwas Positives, die positive Grundlage aller wirklichen Erkenntnis. Dass die Stoiker in der That die Prolepseis als ἀφορμαί zur Erkenntnis der Wahrheit betrachtet haben, geht namentlich aus Epictet mit wünschenswertester Klarheit hervor: unter den ἀφορμαί, welche uns Gott gegeben hat, sind nach III, 5, 8 nichts anderes als die beiden Mittel zur Erkenntnis, die Sinne und die Prolepseis, zu verstehen (vergl. IV, 10, 14). An letzterer Stelle bezieht sich übrigens das Wort ἀφορμαί speziell auf die προλήψεις oder den λόγος, da doch die Sinne nicht eigentlich als Mittel zur Erkenntnis der göttlichen Weltregierung und zur Unterwerfung unter dieselbe bezeichnet werden können (vergl. IV, 7, 7, wo jedoch nicht sowohl an die Prolepseis, als vielmehr an den Logos zu denken ist). Ganz zweifellos aber sind die Prolepseis und sie allein gemeint IV, 1, 51, wo Epictet sagt: „du hast ἀφορμαί von der Natur zur Auffindung der Wahrheit; wenn du nicht selbst im stande bist, rein von diesen aus das weitere, d. h. den wahren und vollen Inhalt der betreffenden Begriffe (z. B. der Freiheit) zu finden[1], so lerne es von denen, welche dieselben denkend ergründet haben (d. h. von den Philosophen)". Die προλήψεις sind also allerdings ἀφορμαί zur Erkenntnis der Wahrheit, aber nicht in dem Sinne eines „natürlichen Strebens" [2], sondern im Sinne einer positiven Ausrüstung. Wäre die πρόληψις nur ein Streben nach Wahrheit, so würde auch der Rest von Apriorischem, den Stein ihr ja lassen will, vollends verschwinden.

Ganz falsche Schlüsse hat Stein auch aus Plut. st. rep. 17 und 9 gezogen. Nach der erstgenannten Stelle hat Chrysipp behauptet, dass seine Güterlehre am meisten mit dem Leben übereinstimme καὶ μάλιστα τῶν ἐμφύτων ἅπτεσθαι προλήψεων. In diesen Worten erblickt nun Stein einen Beweis dafür, dass Chrysipp „das Gute" nicht schlechthin aus den ἔμφυτοι προλήψεις ableite, da er vorsichtig einschränkend μάλιστα hinzufüge (233 N. 505). Jedoch von der Ableitung des Guten aus den προλήψεις ist hier gar nicht die Rede, sondern Chrysipp sagt nur, dass seine Güterlehre „am meisten", d. h. mehr als jede andere Güterlehre, an die eingepflanzten Vorstellungen sich anschliesse, resp. denselben entspreche. Dass μάλιστα diesen Sinn hat, hätte Stein, abgesehen vom Zusammenhang, schon aus dem Superlativ συμφωνότατον, welcher dem μάλιστα entspricht, ersehen können. Von einer vorsichtigen Einschränkung, welche in dem μάλιστα liege, ist also nicht im entferntesten die Rede. Vielmehr haben wir hier eine sehr kühne Behauptung des Chrysipp, und als solche will sie sein Gegner ja auch brandmarken: Chrysipp will nicht einmal nur das sagen, dass seine Ethik „fast ganz" den ἔμφυτοι προλήψεις entspreche, sondern selbstverständlich, dass sie d u r c h a u s mit denselben übereinstimme. Ein Stoiker, der weniger behauptet hätte, würde damit sich selbst aufgegeben haben. Es ist übrigens

[1]) κατὰ ταύτας ψιλὰς πορευόμενος εὑρεῖν τὰ ἑξῆς — man sieht deutlich, unter den ψιλαὶ ἀφορμαί versteht Epictet die natürlichen προλήψεις, von welchen aus der Logos durch διάρθρωσις das „weitere" findet. — In einem etwas weiteren Sinne (= Mittel überhaupt) ist das Wort ἀφορμή III, 24, 3 gebraucht, wo Epictet sagt, Gott habe dem Menschen ἀφορμαί zur Glückseligkeit gegeben.

[2]) Jeder Kenner Epictets weiss, dass ἀφορμή ausser der angeführten auch noch eine andere Bedeutung hat, wonach sie die Kehrseite zur ὁρμή ist, also allerdings ein Streben, jedoch ein negatives, ein Hinwegstreben von etwas bedeutet.

zu verwundern, dass Stein an den Worten des Chrysipp, auch bei seiner (falschen) Deutung, keinen Anstoss genommen hat: denn wenn dieselben auch nur das besagen würden, was Stein glaubt, dass nämlich das Gute „am meisten“ aus den προλήψεις erkannt werde, so wäre hierin ein weit grösseres Zugeständnis an den Rationalismus enthalten, als Stein auf die Stoiker kommen lässt.

Höchst auffallend ist ferner Steins falsche Uebersetzung der Stelle Plut. st. rep. 38 ἐκ τῶν ἐννοιῶν, ἃς ἔχομεν περὶ θεῶν, εὐεργετικοὺς καὶ φιλανθρώπους ἐπινοοῦντες. Die natürliche ἔννοια, die wir von den Göttern haben, wird durch den Participialsatz näher dahin bestimmt, dass wir uns dieselben (von Natur) als wohlthätige, menschenfreundliche Wesen vorstellen. Stein aber liest aus diesen Worten heraus (a. a. O.), dass wir „von den Göttern ein ahnendes Bewusstsein in uns tragen, das uns gut und menschenfreundlich macht“. Ganz verkehrt hat er auch die Stelle Plut. st. rep. 9 gedeutet. Plutarch wirft hier, wie wir früher sahen, mit Unrecht dem Chrysipp vor, er widerspreche sich selbst, indem er einerseits sage, die Ethik setze die Physik, speziell die Lehre von der κοινὴ φύσις und von Gott voraus, andererseits doch die Theologie als τελετή an den Schluss des philosophischen Studiums stelle. Stein sagt nun, hieraus ersehe man, dass Chrysipp die ἔμφυτοι προλήψεις nur so verstanden habe, dass sich die angeborene Disposition erst mit der empirischen Beobachtung vereinigen muss, wenn eine gültige Erkenntnis zu stande kommen soll (234, N. 505). Von den ἔμφυτοι προλήψεις ist jedoch hier gar nicht die Rede; allerdings indirekt kann man aus der Stelle erschliessen, dass Chrysipp die wirkliche Erkenntnis des Guten nur auf wissenschaftlichem Wege, durch Denkarbeit und zugleich auf Grund der Erfahrung, für erreichbar hielt. Aber kein Stoiker war je der Ansicht, dass die angeborene Prolepsis für sich schon eine Erkenntnis des *wirklichen* Guten gewähre; darum ist auch die vorliegende Stelle für die Frage, was die Stoiker unter den προλήψεις verstanden haben, ganz ohne Belang. Dass Chrysipp, ungeachtet seiner Ableitung des λόγος περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν aus der Physik, natürliche, d. h. eingepflanzte Begriffe annahm [1]) und dieselben als Mittel zur Erkenntnis der Wahrheit betrachtete, geht unzweifelhaft hervor aus D. L. 54, wonach er, ganz wie Epictet, die αἴσθησις und die πρόληψις als die beiden Kriterien der Wahrheit bezeichnete und die letztere definierte als ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου.

Der Sinn dieser Definition ist nun allerdings unsicher, da kein Beispiel uns darüber Aufschluss giebt, was man sich unter τὰ καθόλου zu denken hat. Die Auffassung Steins, der darunter das „All“ oder die „überall waltende Weltordnung“ versteht (237), ist jedenfalls verfehlt. Abgesehen davon, dass der Nachweis der sprachlichen Zulässigkeit dieser Uebersetzung wohl nicht zu erbringen ist, verbietet sich dieselbe

[1]) Gerade von Chrysipp ist bezeugt (Plut. st. rep. 17), dass er den Ausdruck ἔμφυτοι προλήψεις gebraucht hat, der, wie bereits betont wurde, durchaus nicht anders verstanden werden kann, als dass damit angeborene, eingepflanzte Vorstellungen bezeichnet werden sollen. Der apriorische Charakter der πρόληψις erhellt besonders deutlich auch daraus, dass die Stoiker, nach Plut. comm. not. 32, auch das Verbum προλαμβάνειν gebraucht haben: ὁ θεὸς ὠφέλιμος προλαμβάνεται heisst nichts anderes als πρόληψιν ἔχομεν θεοῦ ὡς ὠφελίμου ὄντος, d. h. wir stellen uns Gott von Natur als ein wohlthätiges Wesen vor.

auch inhaltlich dadurch, dass die πρόληψις durchaus nicht bloss ein „natürliches Erfassen des Alls“ oder der Gottheit bedeutet. Es ist dies ganz dieselbe willkürliche Einschränkung des Gebiets der πρόληψις, welche Stein bei der συγκατάθεσις vorgenommen hat, indem er sie definierte als den Beifall, den wir den Weltvorgängen zollen. Jedoch wie bei der συγκατάθεσις, so vermag er natürlich auch bei der πρόληψις diese Einschränkung nicht aufrecht zu erhalten, sondern ist genötigt, die Begriffe „Gut und Böse, Nützlich und Schädlich“, „allenfalls auch noch ästhetische Begriffe“ dem Gebiet der πρόληψις zuzuweisen (247 u. N. 536)[1]. Der Ausdruck τὰ καθόλου ist vielmehr wohl so zu verstehen, dass damit die elementaren praktischen Begriffe wie gut und schlecht, schön und hässlich, geziemend und ungeziemend etc. bezeichnet werden sollen. Diese Begriffe können ganz wohl „allgemeine“ Begriffe genannt werden im Gegensatz zu den bestimmten Begriffen, die aus der Erfahrung abstrahiert sind, wie z. B. die ἔννοια λευκοῦ; diesen Begriffen entspricht etwas ganz Bestimmtes, in der Wirklichkeit genau so, wie die ἔννοια besagt, Vorhandenes: der πρόληψις ἀγαθοῦ aber, sofern sie eine φυσική und noch keine διηρθρωμένη ist, entspricht in der Wirklichkeit zunächst noch gar nichts, da sie das Wesen des Guten ganz unbestimmt, nur in den allgemeinsten Umrissen bezeichnet. Die προλήψεις sind also auch keine „Allgemeinbegriffe“ im logischen Sinne (denn in diesem Sinn ist auch die ἔννοια λευκοῦ ein Allgemeinbegriff, insofern sie etwas einer ganzen Klasse von Dingen Gemeinsames bezeichnet), sondern höchstens insofern, als dieselben noch so unbestimmter und allgemeiner Natur sind, dass man durch sie allein nicht zu erkennen vermag, welche bestimmte Dinge unter sie fallen. Es wird sich daher empfehlen, die προλήψεις „allgemeine“ Begriffe, nicht Allgemeinbegriffe zu nennen, wodurch ein Missverständnis ausgeschlossen ist. Eine Stütze bekommt die dargelegte Auffassung schliesslich auch durch die Erwägung, dass D. Laert., nachdem er wenige Zeilen zuvor berichtet hatte φυσικῶς νοεῖται δίκαιόν τι καὶ ἀγαθόν (womit ohne Zweifel die φυσικαὶ ἔννοιαι oder προλήψεις gemeint sind), nicht auf einmal eine Chrysippische Definition der πρόληψις, welche das Wesen derselben in ganz anderer Weise bestimmen würde, daherbringen konnte, ohne den Unterschied derselben von der zuvor thatsächlich erwähnten anzugeben oder durch ein Beispiel anzudeuten. Wir haben also gewiss das Recht, unter den ἔννοιαι φυσικαὶ τῶν καθόλου Begriffe derselben Art (nämlich ἀγαθόν, δίκαιον etc.), d. h. überhaupt ethische, beziehungsweise praktische Elementarbegriffe zu verstehen.

Der Ansicht, dass die φυσικαὶ ἔννοιαι angeborene Begriffe sind in dem oben bezeichneten Sinne, scheinen nun aber alle die Stellen zu widersprechen, an welchen die Entstehung der Begriffe oder des Logos an ein bestimmtes Lebensalter geknüpft ist[2]), insbesondere plac.

[1]) Stein macht allerdings einen schüchternen Versuch, die πρόληψις des Guten auf die der Gottheit zurückzuführen, indem er sagt, dass der Mensch vermöge seiner Gottverwandtschaft, aus welcher die πρόληψις θεοῦ entspringe, eine gewisse „Wahlverwandtschaft mit dem Guten“ besitze, aus welcher dann ein dunkles Ahnen desselben hervorgehe. Mag man nun diese Erklärung billigen oder nicht, jedenfalls hat Stein dabei nicht bedacht, dass der Mensch ebensogut wie eine πρόληψις ἀγαθοῦ etc. auch eine πρόληψις κακοῦ, αἰσχροῦ etc. hat, welche sicherlich nicht auf seine Verwandtschaft mit Gott zurückgeführt werden kann.

[2]) D. L. 55; plac. IV, 11; plac. V, 24; Stob. ecl. I, 317; Philo leg. all. I, 4, p. 45 M.

V, 24 (Diels 435), wo es heisst, dass die ἔννοια καλοῦ καὶ αἰσχροῦ erst ums 14. Lebensjahr (περὶ τὴν δευτέραν ἑβδομάδα) entstehe. Den schon von Zeller (III, 1, 75 [2]) bemerkten Widerspruch der verschiedenen Angaben hinsichtlich des Alters, in welchem der Logos sich bilde, hat Stein (II, 116, N. 232) unter glücklicher Herbeiziehung einer Stelle aus Philo durch die Annahme zu lösen versucht, dass, wo vom siebenten Lebensjahr die Rede sei, der Beginn des λογικόν gemeint sei, während die Stellen, welche das 14. Lebensjahr als Zeitpunkt der Entstehung des Logos angeben, von der Vollendung des λόγος handeln. An dieser Bemerkung ist unzweifelhaft etwas Richtiges, aber eine wirkliche Ausgleichung der widersprechenden Berichte ist doch damit keineswegs erzielt. Auch wenn wir annehmen, dass die Ausdrücke κατὰ (oder περί) τὴν πρώτην (resp. δευτέραν) ἑβδομάδα (oder ἑπταετίαν) jedesmal bedeuten „um das siebente, resp. vierzehnte Lebensjahr“ (nicht, was an sich auch möglich ist, „im Lauf der ersten sieben, resp. vierzehn Jahre“), so hat man jedenfalls kein Recht zu sagen, in plac. IV, 11 (ὁ λόγος συμπληροῦται ἐκ τῶν προλήψεων κατὰ τὴν πρώτην ἑβδομάδα) sei nur vom Beginn des λογικόν die Rede. Denn wenn man συμπληροῦται inchoativisch fasst, so muss man in ecl. I, 317 das συναθροίζεσθαι ebenfalls inchoativisch fassen oder umgekehrt. Also diese beiden Berichte lassen sich, so wie sie sind, unter keinen Umständen miteinander in Einklang setzen. Dass die τελειότης des λόγος mit dem vierzehnten Jahre noch nicht eingetreten ist, sondern erst beginnt, entspricht auch dem Berichte des D. Laert. (55 ἡ διάνοια τελειοῦται ἀπὸ δεκατεσσάρων ἐτῶν); ja plac. V, 24 heisst es ausdrücklich ἄρχεσθαι τοὺς ἀνθρώπους τῆς τελειότητος περὶ τὴν δευτέραν ἑβδομάδα. Wenn es jedoch gleich darauf heisst: τέλειος οὖν τότε ὁ ἄνθρωπος, so sieht man, dass der Verfasser nicht sagen wollte, im 14. Jahre sei die τελειότης erst eine werdende, sondern das ἄρχεσθαι will nur besagen, dass dieselbe in diesem Alter eintritt, dass sie von diesem Zeitpunkt an vorhanden ist. Demnach wird man auch die anderen Berichte so auffassen müssen, dass im vierzehnten Lebensjahre die διάνοια oder der λόγος bereits vollkommen ist.

Was nun aber den Wert dieser ganzen Theorie betrifft, so vermag ich in dieser Unterscheidung von Hebdomaden, resp. in dieser Lehre von der Entstehung des Logos in einem bestimmten Lebensalter nichts anderes zu erblicken als eine Spielerei, der man nicht zu grosse Bedeutung beilegen sollte. Dass der Logos im siebenten Lebensjahre plötzlich hervortrete, während vorher sich gar keine Spuren desselben zeigen, kann unmöglich die Ansicht der Stoiker gewesen sein. Gerade die Stoiker, die in ihrer Lehre vom λόγος σπερματικός den Begriff der organischen Entwicklung schärfer als jedes andere philosophische System vor oder neben ihnen zur Geltung brachten, konnten am allerwenigsten ein sprungweises Fortschreiten des Menschen, ein unvermitteltes Hervortreten des Logos in einem bestimmten Lebensalter annehmen. Sie haben vielmehr das siebente, resp. vierzehnte Lebensjahr offenbar nur als relative Endpunkte einer natürlichen Entwicklung des Logos angesehen. Dies erhellt besonders deutlich aus dem Berichte des Philo: denn wenn der Mensch im siebenten Jahre λογικός, im vierzehnten aber geistig reif wird (ἄκρως τελειοῦται)[1], so kann

[1]) Auch Philo bringt den Eintritt der geistigen Reife mit der Pubertät in

man nicht anders annehmen, als dass die dazwischenliegenden sieben Jahre eine Zeit der Entwicklung des Logos darstellen. Aus demselben Grunde aber muss man annehmen, dass auch schon in der ersten Hebdomade eine gewisse geistige Entwicklung stattfindet, deren Ergebnis das λογικὸν γενέσθαι ist. Auf dieselbe Anschauung führt mit Notwendigkeit die Stelle plac. IV, 11, wo wir auch zugleich erfahren, welches die Elemente sind, aus denen der Logos sich bildet, nämlich die Prolepseis. Diese, in der Seele des Kindes anfangs schlummernd, treten im Laufe der ersten sieben Jahre allmählich in sein Bewusstsein. Dass das Kind schon vor dem siebenten Lebensjahre den Gedanken des Guten und Schönen etc. besitzt und diese Worte in einem bestimmten Sinne anwendet, konnte ja vernünftigerweise kein Stoiker in Abrede ziehen wollen. Wenn es daher plac. V, 24 heisst, im vierzehnten Jahre entstehe die ἔννοια καλοῦ καὶ αἰσχροῦ καὶ τῆς διδασκαλίας αὐτῶν, so kann damit unmöglich die φυσικὴ ἔννοια des καλόν gemeint sein. Das würde nicht bloss aller Erfahrung Hohn sprechen, sondern auch der eigenen Tendenz der Stoa direkt zuwiderlaufen. Denn gerade den Stoikern mit ihrem ethischen Optimismus musste besonders viel daran gelegen sein, die sittlichen Triebe und ebendamit auch die sittlichen Begriffe als ursprüngliche Veranlagung des Menschen darzuthun, weshalb sie am allerwenigsten das erfahrungsgemäss lange vor dem siebenten Lebensjahre bemerkliche Hervortreten sittlicher Vorstellungen, Triebe und Gefühle ignorieren durften, resp. konnten. Epictet hebt es denn auch gar oft hervor, dass der Mensch als αἰδήμων, πιστός etc. geboren sei und die Vorstellung des sittlich Guten und Schlechten von Natur in sich trage (III, 7, 27: πεφύκαμεν δὲ πῶς; ὡς ἐλεύθεροι, ὡς γενναῖοι, ὡς αἰδήμονες; ποῖον γὰρ ἄλλο ζῷον ἐρυθριᾷ; ποῖον γὰρ ἄλλο αἰσχροῦ φαντασίαν λαμβάνει; vergl. frag. 52 δέδωκέ μοι ἡ φύσις αἰδῶ). Diese Worte hätten gar keinen Sinn und müssten völlig eindruckslos bleiben, wenn derjenige, der sie sprach, die Ansicht gehabt hätte, dass die Vorstellung des αἰσχρόν erst im vierzehnten Lebensjahre hervortrete oder gar erst aus der Erfahrung abgeleitet sei. Die ἔννοια καλοῦ, von welcher in plac. V, 24 die Rede ist, kann also nur den vollkommenen, durch διδασκαλία zu gewinnenden Begriff des sittlich Guten bedeuten, worauf ja auch der Zusatz καὶ τῆς διδασκαλίας αὐτῶν hinweist[1]). Dies gäbe dann einen ganz guten Sinn: um das vierzehnte Lebensjahr tritt der Mensch in den Zustand geistiger Reife ein, womit jedoch keineswegs gesagt ist, dass der λόγος nun schon wirklich ausgebildet sei; jetzt beginnt vielmehr erst die διδασκαλία, das philosophische Studium, durch welches die φυσικαὶ προλήψεις, mit denen der Mensch schon von frühester Kindheit an operiert, zu vollkommenen, für die Erfassung der

Verbindung (vergl. plac. V, 24). Eben daraus erklärt sich wohl auch die stoische Wertschätzung des σπερματικόν als eines Teils der Seele.

[1]) Diese Worte sind jedoch höchst wahrscheinlich korrupt: eine ἔννοια τῆς διδασκαλίας τοῦ καλοῦ ist sinnlos, man müsste denn annehmen ἔννοια stehe vor καλοῦ im eigentlichen, gewöhnlichen Sinn, vor διδασκαλίας aber zeugmatisch für σύνεσις oder ein ähnliches Wort. Am ehesten wäre geholfen durch die Aenderung in ἡ διδασκαλία . . .: Der Zusatz wäre dann epexegetisch zu fassen, so dass also dadurch die ἔννοια καλοῦ näher als die theoretische, kunstmässige bezeichnet wäre (vergl. D. L. 42, wo unter den ἔννοιαι zweifellos die durch die Dialektik, speziell durch das ὁρικόν gewonnenen Begriffe gemeint sind).

Wirklichkeit tauglichen Begriffen erhoben werden. Die προλήψεις einerseits, die αἰσθήσεις, resp. die aus ihnen (kunstlos) abstrahierten empirischen ἔννοιαι andererseits, sind sozusagen die Bausteine, aus welchen sich im Lauf der ersten vierzehn Lebensjahre[1]) der λόγος bildet, der nun vollkommen genannt werden kann in dem Sinne, dass er jetzt zum Verständnis der λόγοι τῶν φιλοσόφων, überhaupt zur denkenden Erfassung der Wirklichkeit fähig ist. Wenn also Chrysipp (Galen 445) den λόγος definiert als ἐννοιῶν τινων καὶ προλήψεων ἄθροισμα, so darf man dies nicht so verstehen, als ob der λόγος vom vierzehnten Jahre an gar keine ἔννοιαι mehr empfangen würde: die φυσικαὶ ἔννοιαι wird er allerdings alle inne haben, aber ἔννοιαι werden ihm fortwährend noch zugeführt, nicht bloss durch die αἴσθησις, sondern auch durch das Denken; und die letzteren, die nur durch philosophisches Studium gewonnen werden, sind gerade die allerwichtigsten, welche den λόγος erst zum λόγος ὀρθός machen. Diese vollkommenen, theoretischen ἔννοιαι meint wohl auch Epictet, wenn er den Logos ein σύστημα ἐκ ποιῶν φαντασιῶν nennt (I, 20 5)[2]). Wir dürfen somit keinen Widerspruch darin finden, dass der λόγος nach Galen 445 aus προλήψεις und ἔννοιαι (vergl. plac. IV, 11), nach ecl. I, 317 aber aus αἰσθήσεις und φαντασίαι sich sammelt. Denn auch die ἔννοιαι und προλήψεις gehören in die Kategorie der φαντασία (Plut. comm. not. 47); andererseits entstehen aus den einzelnen αἰσθήσεις und φαντασίαι eben die empirischen ἔννοιαι. Genauer ist es jedoch immerhin, wenn der Logos ein συνάθροισμα von ἔννοιαι genannt wird, da die αἰσθήσεις resp. die durch sie hervorgerufenen sinnlichen φαντασίαι nicht unmittelbare Bestandteile des Logos sind, sondern nur insofern sich ἔννοιαι aus denselben gebildet haben.

Es hat sich uns also ergeben, dass die Berichte über eine zeitliche Entstehung des Logos den apriorischen Charakter der φυσικαὶ ἔννοιαι oder προλήψεις durchaus nicht in Frage stellen. Vielmehr wird derselbe dadurch nur von neuem bestätigt: denn wenn der Logos nicht bloss aus den αἰσθήσεις, beziehungsweise aus den ἔννοιαι, sondern auch aus den προλήψεις sich bildet, so müssen diese letzteren notwendig von den auf der αἴσθησις beruhenden, empirischen ἔννοιαι verschieden sein, d. h. nicht aus der Erfahrung stammen. Aber auch durch Denkarbeit sind sie nicht gewonnen, denn die auf diesem Wege sich bildenden ἔννοιαι entstehen erst, nachdem sich der λόγος aus den προλήψεις und αἰσθήσεις bereits gesammelt hat.

[1]) Darin, dass nach Philo (a. a. O.) der Mensch schon mit 7 Jahren λογικός wird, während nach Seneca (ep. 118, 14) das Kind bis zur Pubertät irrationalis ist, wird kein wesentlicher Unterschied zu erblicken sein.. Die Anschauung des Seneca dürfte übrigens dem stoischen Standpunkt besser entsprechen, da λογικός eigentlich doch nur derjenige genannt werden kann, der den Logos wirklich oder aktuell besitzt (vergl. ecl. I, 317).

[2]) Unter den στοιχεῖα τοῦ λόγου, deren Kenntnis nach Epict. IV, 8, 12 schon Zeno forderte, sind wohl nicht die Elemente der Vernunft, sondern die Bestandteile der Rede, resp. die Gesetze und Regeln der Dialektik zu verstehen. Beide Bedeutungen des Wortes λόγος sind übrigens im Munde eines Stoikers fast identisch.

γ) πρόληψις und ἔννοια bei Cicero.

Unter den vorhandenen Quellen der stoischen Lehre geben uns die philosophischen Schriften Ciceros die meisten Anhaltspunkte für das Verständnis der stoischen Prolepsis. Allerdings ist es bei der grossen Unsicherheit, welche auch nach Hirzels verdienstvoller Arbeit hinsichtlich der Quellen der philosophischen Schriften Ciceros noch herrscht, im einzelnen Fall sehr schwierig zu bestimmen, ob Cicero die stoische πρόληψις oder etwas derselben mehr oder weniger Fremdes im Auge hat. Wieweit seine Aussagen hierüber auseinandergehen, resp. auseinanderzugehen scheinen, kann man daraus ersehen, dass Zeller (III, 1, 659) sagt, Cicero habe die Ansicht, nach welcher alle unsere Ueberzeugung in letzter Beziehung auf dem natürlichen Wahrheitsgefühl oder dem angeborenen Wissen beruhe, zuerst mit Bestimmtheit ausgesprochen, während man andererseits hauptsächlich auf Aeusserungen Ciceros die Ansicht stützt, dass die προλήψεις der Stoiker keine angeborene, sondern aus der Erfahrung abgeleitete Begriffe seien. Es ist deshalb unbedingt notwendig, die betreffenden Aussagen Ciceros zunächst in zwei Gruppen zu sondern, deren eine diejenigen Zeugnisse umfasst, welche für den apriorischen Charakter der προλήψεις sprechen, während unter der zweiten Gruppe diejenigen Stellen aufgeführt werden sollen, nach welchen es scheint, als ob die Stoiker in der That keine apriorischen Bestandteile des Denkens gekannt, sondern alle Erkenntnis aus der Erfahrung abgeleitet haben.

Von der ersten Gruppe ist zuvörderst die Stelle Tusc. I, 57 auszuschliessen. Hier ist zwar am allerdeutlichsten und unumwundensten von angeborenen Vorstellungen die Rede, und der Umstand, dass Cicero ausdrücklich sagt, diese notiones insitae werden von den Griechen ἔννοιαι genannt, erinnert immerhin an die Stoiker, wenn auch der Gebrauch dieses Wortes nicht ausschliesslich stoisch ist (Hirzel III, 366). Jedoch dass Cicero im I. Buch der Tuskulanen keine stoische Quelle benutzt hat, ist zweifellos. Ob gerade der Akademiker Philo seine Quelle war, wie Hirzel annimmt (III, 387), vermag ich nicht zu entscheiden: ein Skeptiker wäre dann Philo jedenfalls nur noch dem Namen nach gewesen [1]). Abgesehen von dem ganzen Zusammenhang wird aber der Gedanke an die Prolepsis der Stoa namentlich dadurch ausgeschlossen, dass aus den insitae notiones auf die Präexistenz der Seelen geschlossen wird, sowie dass gerade das charakteristische Merkmal der stoischen Prolepsis, das Unvollkommene, Unbestimmte, Entwicklungsbedürftige, diesen notiones offenbar fehlt (man vergleiche die vielsagenden Worte „tot rerum atque tantarum insitas . . . notiones“ mit der schlichten Erwähnung der Prolepsis bei D. L. 53 φυσικῶς νοεῖται δίκαιόν τι καὶ ἀγαθόν!) [2]). Uebrigens

[1]) Hirzel a. a. O. bezeichnet den Philo als einen dem Dogmatismus zustrebenden Skeptiker: der Autor Ciceros aber kann höchstens ein zum Dogmatismus übergegangener Skeptiker sein, denn auch die mildesten Skeptiker haben doch stets daran festgehalten, dass nur eine hohe Wahrscheinlichkeit, nicht aber eine sichere Erkenntnis erzielt werden könne. Dieser Standpunkt ist aber in Tusc. I nicht gewahrt.

[2]) Auch Epictet, obgleich er die Ursprünglichkeit und Gemeinsamkeit der Prolepseis bedeutsam hervorhebt, hat doch den positiven Erkenntniswert derselben

dürfte die Vermutung nicht unberechtigt sein, dass die in unserer Stelle vorliegende Anschauung auf einer Vermischung der stoischen προλήψεις mit platonischen Gedanken beruht: an die Stoa erinnert nicht bloss der Ausdruck ἔμφυτοι ἔννοιαι (insitae notiones), sondern auch das Wort consignatas, obgleich es durch ein vorgesetztes quasi gemildert ist.

Eine andere Bewandtnis hat es nun aber mit Tusc. IV, 53. Im IV. Buch der Tuskulanen wird die stoische Lehre von den Affekten vorgetragen und zwar in ihrer strengsten Form; bedenkt man ferner, dass in demselben stoische Paradoxa in einer Weise verteidigt werden, wie es ein echter Stoiker nicht eifriger vermocht hätte (z. B. IV, 36; 54 u. ö.), so möchte man unbedingt einen Stoiker als Quelle Ciceros vermuten. Andererseits unterscheidet sich der Sprechende selbst von den Stoikern und zählt sich zur Akademie (IV, 53). Doch hier spricht Cicero offenbar in seinem eigenen Namen, und es ist überaus bezeichnend für seinen Eklektizismus, dass er im selben Atem sich zu den Akademikern rechnet und den Satz ausspricht: metuo ne soli philosophi sint (nämlich die Stoiker). Wer nun aber auch der Akademiker sein mag, dem Cicero in diesem Buche folgt, so viel ist gewiss, dass dasselbe in der Hauptsache von echt stoischem Geiste beseelt ist[1]). In der Stelle nun, die wir im Auge haben (IV, 53), zählt Cicero zum Beweise des Satzes, dass die Tapferkeit ohne Affekt des Zornes bestehen könne, verschiedene Definitionen der Tapferkeit auf, die von den Stoikern Sphärus und Chrysippus stammen, und sagt dann, dass dieselben einander alle ähnlich seien, dass übrigens jede, die eine mehr, die andere weniger, die gemeinen Begriffe ins Licht setze (declarant communes notiones, alia magis alia). Darauf fährt er fort: quae enim istarum definitionum non aperit notionem nostram, quam habemus omnes de fortitudine t e c t a m a t q u e i n v o l u t a m? Dass hier unter den communes notiones die κοιναὶ ἔννοιαι der Stoiker zu verstehen sind, darüber kann kein Zweifel sein, ebensowenig darüber, dass die Auslegung, die Cicero diesem Ausdruck giebt (dass es nämlich notiones tectae atque involutae seien), ebenfalls dem Sinne der Stoiker gemäss ist. Auf die epictetischen προλήψεις passt diese Erklärung jedenfalls vortrefflich: auch sie sind, wie wir gesehen haben, unentwickelte, sozusagen indifferenzierte Begriffe, die jedoch, sobald man sie denkend zergliedert und entwickelt, vollkommene, zum Erfassen der Wirklichkeit geeignete Begriffe ergeben. Wie Cicero sagt, dass durch diese Definitionen unsere πρόληψις ἀνδρείου sozusagen aufgeschlossen und ins Licht gesetzt werde, so heisst es D. L. 42, dass die durch das ὁρικόν gewonnenen ἔννοιαι die Wirklichkeit zu erfassen im stande sind. — Noch grösser ist die Uebereinstimmung Ciceros mit Epictet hinsichtlich der προλήψεις in de off. III und de leg. I. Dass Cicero in der erstgenannten Schrift nach einer stoischen

relativ nieder angeschlagen und als den eigentlichen Faktor der Erkenntnis den λόγος, die Denkarbeit, nicht die Prolepsis betrachtet.

[1]) Ich kann mich deshalb mit Hirzels Vermutung (III, 456), dass auch hier Philo benutzt sei, nicht befreunden. Hirzel selbst giebt zu, dass Philo weit weniger Stoiker war als Antiochus (III, 226 etc.). Dieser allein, von dem es übereinstimmend als besondere Eigentümlichkeit bezeugt ist, dass er die Stoa in die Akademie verpflanzt habe (Sext. I, 235; Plut. Cic. 4; Cic. ac. II, 138), kann sich die stoische Ansicht von der Verwerflichkeit aller Affekte mit der Entschiedenheit angeeignet haben, mit welcher Cicero sie vorträgt.

Vorlage arbeitet, ist unbestritten: Hirzel (II, 726 etc.) vermutet als Quelle des III. Buches den Stoiker Hecato. Aber auch das I. Buch der leges ruht auf einer stoischen Schrift, es ist nichts anderes als eine Darstellung der stoischen Rechtstheorie. Off. III, 76 heisst es nun: si quis voluerit animi sui complicatam notionem evolvere, jam se ipse doceat, eum virum bonum esse, qui prosit, quibus possit etc. Diese complicata notio animi ist nichts anderes als die notio tecta et involuta in Tusc. IV, 53: sie ist in der Seele gleichsam verborgen wie ein Keim, welcher der Entwicklung bedarf, oder wie ein Kern, der aus seiner Umhüllung herausgeschält oder ausgeschlagen werden muss (off. III, 81 explica atque excute intelligentiam tuam, ut videas quae sit in ea forma et notio viri boni). Hierher gehört auch die Stelle Top. 31 insita et ante percepta cujusque formae cognitio, enodationis indigens: die Worte ante percepta cognitio sind offenbar eine Uebersetzung des griechischen Wortes πρόληψις. Ein anderes Bild liegt zu Grunde, wenn Cicero von adumbratae intelligentiae spricht (leg. I, 59). Doch auch dieser Ausdruck erinnert lebhaft an Tusc. IV, 53: wie es hier heisst, dass durch die Definitionen die communes notiones „deklariert" werden, so müssen die adumbratae intelligentiae sapientia duce (d. h. durch logisches Denken, durch den ὀρθὸς λόγος) „illustriert" werden. Aehnlich heisst es leg. I, 26: natura rerum plurimarum obscuras nec satis . . . (distinctas, dilucidas?) intelligentias inchoavit, quasi fundamenta quaedam scientiae [1]).

Als auffallend muss es nun allerdings bezeichnet werden, dass nach den angeführten Stellen der Mensch von den meisten, ja von allen Dingen (leg. I, 59) solche eingepflanzte dunkle intelligentiae besitzen soll. Und es wird sich wohl auch nicht leugnen lassen, dass in dieser Hinsicht die intelligentiae Ciceros nicht zu dem Bilde passen, das von der πρόληψις Epictets und der Stoiker entworfen wurde. Das Gebiet der stoischen πρόληψις ist, wie wir sahen, ein verhältnismässig kleines und eng begrenztes; es umfasst, abgesehen von der Gottesvorstellung, nur die praktischen Begriffe, und zwar die allerallgemeinsten, wie Gut und Schlecht, Schön und Hässlich, Glücklich und Unglücklich, Anständig und Unanständig, Pflichtgemäss und Pflichtwidrig etc. (Epict. II, 11, 3). Wenn man nun auch die Worte rerum omnium für pathetische Uebertreibung ansehen kann, so bleibt doch noch rerum plurimarum übrig (leg. I, 27). Zwar leg. I, 44, wo es heisst, dass die communis intelligentia uns die Dinge bekannt macht und sie (d. h. deren Erkenntnis) in unseren Seelen angefangen hat, könnte man wegen des angeführten Beispiels (honesta-turpia) vermuten, dass die inchoatae intelligentiae vorzugsweise die praktischen Wahrheiten betreffen. Ferner wenn man darauf achtet, dass leg. I, 26 zuerst die sensus als satellites ac nuntii des Geistes bezeichnet, und dann als zweite Quelle der Erkenntnis die inchoatae intelligentiae aufgeführt werden, so stimmt das ganz überein mit der Ansicht Epictets, der ja auch als die beiden ἀφορμαί zur Erkenntnis der Wahrheit die αἰσθήσεις und προλήψεις betrachtet. Die Hochschätzung der Sinne, welche aus

[1]) Stein (II, 233, N. 505) hat die sinnlose Lesart necessarias beibehalten, sowie das noch sinnlosere enodavit: gerade die enodatio der intelligentiae ist nicht Sache der Natur, sondern des Denkens (artis, fin. V, 60).

ihrer erkenntnistheoretischen Gleichstellung mit den inchoatae intelligentiae ersehen wird, ist jedenfalls echt stoisch (denn die Sinne könnten wohl nicht in diesem begeisterten Tone als Boten des Geistes gefeiert werden, wenn nicht die Anschauung zu Grunde läge, dass aus denselben Erkenntnisse gewonnen werden). Und wenn auch nur die inchoatae intelligentiae als quasi fundamenta quaedam scientiae bezeichnet werden, so beweist doch der Ausdruck rerum plurimarum, dass dieselben nicht die Grundlagen alles Wissens bilden, dass es vielmehr ein Gebiet von Dingen giebt, die nicht durch die inchoatae intelligentiae erkannt werden. Endlich wenn man bedenkt, dass der Stoiker als wahres Wissen eigentlich nur das praktische Wissen gelten liess, welches die Dinge in ihrem Werte für den Menschen erkennt und dadurch auch die aus den Sinnen stammenden Erkenntnisse erst zu wahren Erkenntnissen erhebt: ja dass die (auf den Prolepseis ruhende) Dialektik es ist, welche auch dem, was die Sinne melden, erst seine unbedingte Gültigkeit und unumstössliche Gewissheit verschafft, so könnte man ja schliesslich auch das rerum omnium (leg. I, 59) mit der stoischen Lehre von der πρόληψις vereinbar finden. Trotz allem dem kann man sich nicht verhehlen, dass die inchoatae intelligentiae Ciceros nach ihrer Bedeutung wie nach ihrem Umfang von den stoischen Prolepseis, bei aller Verwandtschaft mit denselben, doch verschieden sind. Insbesondere drängt sich dies auf angesichts der Stelle leg. I, 30, wonach wir aus der inchoata intelligentia die genera der Dinge erkennen. Dies klingt zwar an die Chrysippsche Definition der πρόληψις an (D. L. 54 ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου), hat aber auch mit der platonischen Ideenlehre eine bedenkliche Aehnlichkeit.

Sonderbar ist es nun freilich wieder, dass es gerade an dieser Stelle (leg. I, 30) den Anschein hat, als ob die inchoatae intelligentiae empirisch entstünden (quae in animis imprimuntur, de quibus ante dixi, inchoatae intelligentiae similiter in omnibus imprimuntur). Jedoch dies ist nur ein Schein, denn Cicero sagt ausdrücklich, dass er dieselben inchoatae intelligentiae meine, von denen er kurz vorher (leg. I, 26) gesprochen habe. Hier heisst es aber, dass die Natur diese obscurae intelligentiae „angefangen" d. h. in primitiver Form in die Seele gelegt habe; also darf man auch leg. I, 30 zu imprimuntur nichts anderes ergänzen als „a natura". Demnach werden der Seele diese intelligentiae nicht von den Aussendingen eingeprägt[1]), sondern von der Natur — a principio, wie es leg. I, 59 heisst, wo der apriorische Charakter dieser inchoatae oder adumbratae intelligentiae besonders deutlich gelehrt ist (quem ad modum a natura subornatus in vitam venerit . . .).

Unzweifelhaft apriorischer Natur sind auch die parvae notitiae, welche Cicero fin. V, 59 erwähnt (natura ingenuit sine doctrina notitias parvas rerum maximarum et quasi instituit docere et induxit in ea, quae inerant, tamquam elementa virtutis). Parvae werden diese notitiae

[1]) Dies geht auch daraus hervor, dass hier, wie I, 26, die Erkenntnis durch die Sinne (ea, quae movent sensus, itidem movent omnium) von den inchoatae intelligentiae als ganz verschiedene Erkenntnisart deutlich gesondert wird. Wäre z. B. der Begriff „gut" aus der sinnlichen Erfahrung abstrahiert, so wäre die Thatsache, dass die inchoatae intelligentiae bei allen gleich sind, schon in dem Satze quae movent sensus, itidem movent omnium, ausgesprochen und müsste nicht noch besonders hervorgehoben werden.

genannt offenbar in dem Sinne, dass sie nur eine dürftige, allgemeine Erkenntnis des betreffenden Begriffs gewähren: sie sind, wie es gleich darauf heisst, nur principia, erste Anfänge und Ausgangspunkte der Erkenntnis; unsere Sache ist es (nostrum, d. h. artis est), ad ea principia, quae accepimus, consequentia exquirere. Die Aehnlichkeit dieser parvae notitiae mit den inchoatae intelligentiae in leg. I springt in die Augen (vergl. instituit docere — virtutem ipsam inchoavit). Darin, dass an unserer Stelle das Elementare dieser intelligentiae und die Notwendigkeit kunstmässiger, d. h. dialektischer Entwicklung derselben betont wird (vergl. leg. I, 59 sapientia duce), während es leg. I, 27 heisst, dass die Natur von den inchoatae intelligentiae aus nullo docente den Logos vollende, darf man keinen Widerspruch erblicken. Die sapientia ist ja nach stoischer Ansicht selbst eine Kraft oder Aeusserung der Natur: die Weisen, die grossen Philosophen gelangen also in der That ohne Lehrer zur perfecta ratio, und prinzipiell könnten es auch alle anderen Menschen; aber weil sie von Kindheit auf mit falschen Anschauungen getränkt sind, bedürfen sie dazu der Leitung der Philosophen.

Von angeborenen Begriffen ist endlich auch noch nat. d. II, 12 und 45 die Rede, und zwar an beiden Stellen von der πρόληψις θεοῦ, weshalb wir erst bei der Besprechung der Gottesvorstellung genauer darauf eingehen können. Hier soll nur das hervorgehoben werden, dass es sich dort in der That um apriorische, nicht aus der Erfahrung abgeleitete Vorstellungen handelt (nat. d. II, 12 omnibus enim innatum est et in animo quasi insculptum esse deos; II, 45 certa notione animi praesentimus talem esse deum). Hirzel vermutet als Quellen von nat. d. II die Stoiker Posidonius, Panätius und Apollodor (I, 191 etc.). Wie dem auch sein mag, jedenfalls stehen wir hier auf gut stoischem Boden; und wenn Cicero, wie höchst wahrscheinlich ist, mit praesentire das stoische προλαμβάνειν wiedergegeben hat, so wäre dies ein weiteres Zeugnis dafür, dass die Stoiker unter πρόληψις in der That etwas der Erfahrung Vorausgehendes, von Natur in der Seele Liegendes verstanden haben.

Indem wir nun das Bisherige zusammenfassen, müssen wir sagen, dass Hirzel (III, 526 etc.) darin recht hat, dass, was Cicero von den „angeborenen“ Vorstellungen sagt, durchaus nicht so weit abliegt von der stoischen Prolepsis, wie Zeller (III, 1, 659 etc.) glaubt. Zeller aber müssen wir beipflichten darin, dass Cicero an den betreffenden Stellen in der That von angeborenen, apriorischen Vorstellungen spricht, welche durchaus nicht sich so deuten lassen, als ob damit nur „natürlich entstehende“ Vorstellungen gemeint wären. Ein angeborenes „Wissen“ lehrten allerdings die Stoiker nicht, sondern nur allen gleichmässig eingepflanzte Ansätze und Anfänge des Wissens, die erst durch die Arbeit des Denkens zu vollkommenen Begriffen und wirklichen Erkenntnissen erhoben werden. So sind aber auch die „angeborenen“ intelligentiae (notiones, notitiae, cognitiones) Ciceros zu verstehen. Nirgends werden sie als wirkliche Erkenntnisse, sondern nur als fundamenta oder elementa des Wissens, nirgends als fertige, sondern durchweg als primitive, dunkle, verborgene und unentwickelte Begriffe gekennzeichnet, die erst durch das Denken weitergeführt, entwickelt, geklärt und aufgedeckt werden müssen, um wirkliches Wissen zu gewähren.

Im allgemeinen wird man also wohl sagen dürfen, dass die intelligentiae Ciceros mit den stoischen Prolepseis identisch sind, nur dass, wie wir sahen, an einzelnen Stellen eine Verquickung derselben mit unstoischen Elementen nicht zu verkennen ist.

Was nun die zweite Gruppe ciceronischer Stellen betrifft, nämlich diejenigen, welche von dem empirischen Ursprung der Begriffe handeln, so wird sich zeigen, dass es sich in denselben gar nicht um die πρόληψις handelt, sondern um solche Begriffe, deren empirischen Ursprung jeder Stoiker ohne weiteres zugab. Vor allem kommt hier in Betracht ac. I, 42, eine Stelle, deren Schwierigkeiten hier nur angedeutet werden können. Cicero entwickelt daselbst die Erkenntnislehre Zenos und sagt, die comprehensio facta sensibus habe derselbe für wahr und zuverlässig gehalten; in dem Satze „non quod“ bis „relinqueret“ wird dies begründet oder vielmehr erläutert, und nun fährt Cicero fort: quodque natura quasi normam scientiae et principium sui dedisset, unde postea notiones rerum in animis imprimerentur. Mit dem quodque soll also ein weiterer Grund angegeben werden, warum Zeno die comprehensio sensibus facta für zuverlässig hielt, beziehungsweise noch näher erklärt werden, in welchem Sinne Zeno dies meinte. Denn von einer Begründung ist in beiden mit quod beginnenden Sätzen keine Spur zu finden. Aber so viel ist gewiss, eine Beziehung auf den Hauptsatz muss auch der zweite Satz mit quod unter allen Umständen haben, so gut wie der erste. Also wenn nicht Cicero den reinsten Unsinn zusammengeschrieben hat, so muss als Objekt zu dedisset eben die comprehensio sensibus betrachtet werden, welche demnach Zeno als eine quasi norma scientiae bezeichnet hätte. Die Worte et principium sui sind rätselhaft genug: sind sie echt, so kann sui nur auf natura bezogen und von scientiae abhängig gedacht werden, wenn man nicht annehmen will, dass principium hier geradezu Erkenntnisprinzip oder Erkenntnismittel bedeute. Vielleicht ist statt sui sensum oder sensus zu schreiben, mit welchem Worte dann die comprehensio facta sensibus kurz wiederholt wäre, eine Annahme, die sich auch deshalb empfehlen würde, weil andernfalls das Fehlen des Fürworts (eam) nach quodque hart empfunden wird. Wie dem auch sei, einen vernünftigen Sinn giebt der Satz mit quodque nur, wenn als Objekt die αἴσθησις oder κατάληψις δι᾽ αἰσθήσεων gedacht wird. Diese kann Zeno recht wohl als n o r m a s c i e n t i a e bezeichnet haben, hat doch auch Chrysipp die αἴσθησις und die πρόληψις für die beiden Kriterien der Wahrheit erklärt. Aus der αἴσθησις — dies wäre dann der Sinn des Folgenden — bilden sich die notiones rerum, nämlich durch oftmalige kataleptische Wahrnehmung eines Gleichartigen (plac. IV, 11). Was freilich der letzte Relativsatz e quibus etc. für einen Sinn haben soll, ist wiederum schwer zu sagen; besonders rätselhaft ist das Wort principia, unter welchem hier jedenfalls etwas ganz anderes verstanden werden muss als kurz zuvor. Für unsern Zweck genügt es erwiesen zu haben, dass, wenn die Stelle überhaupt einen annehmbaren Sinn giebt, unter den notiones rerum hier offenbar die aus der αἴσθησις stammenden ἔννοιαι zu verstehen sind, die natürlich empirisch sind, aber mit der πρόληψις gar nichts zu thun haben. Dass also Zeno bloss empirisch entstandene Begriffe gekannt habe, lässt sich aus dieser Stelle keineswegs erweisen.

Das Gleiche gilt von der Stelle ac. II, 21. Auch hier ist deut-

lich von empirischen Begriffen die Rede: der Satz „si homo est, animal est mortale, rationis particeps“ wird eine expleta rerum comprehensio genannt. Dies ist natürlich keine πρόληψις, nicht einmal eine entwickelte πρόληψις, die ja, wie wir sahen, immer noch analytisch ist und kein Urteil über Gegenstände der Erfahrung enthält. Sondern es ist eine ἔννοια und zwar, wie Epictet von προλήψεις τέλειαι spricht (II, 17, 10), könnten wir sie eine ἔννοια τελεία nennen. Uebrigens liegt dieser Begriff des Vollkommenen, den Gegenstand nach allen seinen Merkmalen Bezeichnenden, schon in dem einfachen Worte ἔννοια, mit welchem hauptsächlich die durch Definition gewonnenen Begriffe bezeichnet werden (D. L. 42). Wenn nun Cicero sagt: quo e genere nobis notitiae rerum imprimuntur, so ist klar, dass er hier die vollkommenen, durch das ὁρικόν gewonnenen Begriffe im Auge hat [1]), was gar nicht ausschliesst, dass er, resp. Zeno, daneben auch unvollkommene, natürliche Prolepseis angenommen hat [2]).

Ziemlich unbrauchbar ist die Stelle ac. II, 30: alia visa sic arripit, ut iis statim utatur, alia quasi recondit, e quibus memoria oritur. Cetera autem similitudinibus construit, ex quibus efficiuntur notitiae rerum, quas Graeci tum ἐννοίας, tum προλήψεις vocant. Dass die ἔννοιαι bloss aus den similitudines entstehen, ist eine offenbare Unrichtigkeit, denn nach D. L. 53 ist die ὁμοιότης nur eine der mancherlei Arten, wie die ἔννοιαι sich bilden. Cicero selbst unterscheidet (fin. III, 33) vier Arten der Entstehung der notiones: usus, conjunctio, similitudo, collatio rationis. Unter diesen befindet sich die πρόληψις nicht. Dies kann allerdings auffallen, da Cicero anscheinend sämtliche Arten, wie wir zu unseren Begriffen kommen, aufzählen will. Jedoch wenn man die Stelle mit D. L. 53 vergleicht, mit der sie gewisse Aehnlichkeit hat, so sieht man, dass verschiedene dort erwähnte Arten der νόησις (d. h. ἔννοια-Bildung) übergangen sind, wie andererseits bei D. Laert. in der ersten summarischen Aufzählung die προλήψεις oder φυσικαὶ ἔννοιαι vergessen sind, dann aber nachträglich noch erwähnt werden. Man kann also aus fin. III, 33 keineswegs schliessen, dass der Stoiker, den Cicero hier benutzt hat (Hecato, wie Hirzel II, 573 etc. vermutet) keine προλήψεις gekannt oder anerkannt habe. Jedenfalls aber ist die Bemerkung Ciceros, dass die Griechen die notitiae rerum bald ἔννοιαι, bald προλήψεις nennen, an der fraglichen Stelle (ac. II, 30) am allerwenigsten am Platze. Denn die aus Aehnlichkeiten gebildeten Begriffe sind vor allen Dingen keine προλήψεις, wenigstens nicht im eigentlichen Sinne. Aber auch von den ἔννοιαι bilden sie nur einen kleinen Teil: nicht bloss giebt es neben der similitudo noch andere auf der Phantasie beruhende Arten der ἔννοια-Bildung, z. B. die μετάθεσις, σύνθεσις, ἐναντίωσις, στέρησις (D. L. 53; vergl. Epict. I, 6, 10 ἐκλαμβάνομέν τι καὶ ἀφαιροῦμεν

[1]) Dieselben müssen nicht notwendig empirische Begriffe sein: z. B. die entwickelte Prolepsis des ἀγαθόν (dass es ein βέβαιον sein muss) ist auch eine expleta comprehensio, aber nicht eine Abstraktion aus der Erfahrung. Cicero hat hier freilich zunächst die Definitionen empirischer Dinge im Auge.

[2]) Der Zusatz (sine quibus nec intellegi quidquam nec quaeri disputarive potest) beruht ohne Zweifel auf einer Verwechslung oder Vermengung der stoischen und epikureischen Prolepsis, welcher sich Cicero auch sonst schuldig gemacht hat (vergl. nat. d. I, 43 und die Stellen bei Usener, Epicurea p. 188. — Stein II, 249, N. 542).

καὶ προςτίθεμεν καὶ συντίθεμεν), sondern auch aus der Sinneswahrnehmung, speziell aus den μνῆμαι, sowie aus der Vernunft (d. h. collatione rationis, vergl. fin. III, 33) bilden sich ἔννοιαι, und zwar die allerwichtigsten. Cicero aber erwähnt kurz zuvor die Sinneswahrnehmung und kurz danach die Vernunftschlüsse, wie wenn diese beiden Faktoren bei der Bildung der ἔννοιαι gar nicht beteiligt wären. Man kann zwar zur Not die similitudines auch auf die μνῆμαι beziehen, indem man sich erinnert, dass nach plac. IV, 11 die ἐμπειρία, und ebendamit die ἔννοια empirischer, sinnenfälliger Dinge aus einer Menge gleichartiger μνῆμαι entsteht. Doch wäre es sehr sonderbar, wenn Cicero in das eine Wort similitudines so vieles und verschiedenartiges hätte hineinlegen wollen. Allerdings gebraucht er (off. I, 14) das Wort similitudo auch in dem Sinne der ἀναλογία, unter welcher wir, wie aus dem Beispiel in D. L. 53 erhellt, einen Verstandesschluss zu verstehen haben, genauer eine collatio rationis, wie Cicero fin. III, 33 das κατ' ἀναλογίαν wiedergiebt [1]). Aber gerade hier kann die ἀναλογία — oder collatio rationis — unter den similitudines nicht inbegriffen werden, da Cicero ja erst hernach von der ratio und ihren Schlüssen als von etwas noch nicht Berührtem spricht. Es muss also jedenfalls zugegeben werden, dass ac. II, 30 die Entstehung der ἔννοιαι in höchst mangelhafter Weise angegeben ist. Uebrigens mahnt uns Cicero selbst zur Vorsicht gegenüber seiner Darstellung, wenn er den Abschnitt beginnt mit den Worten sequitur disputatio copiosa illa quidem, sed paulo abstrusior: habet enim aliquantum a physicis (!). Jedenfalls wäre es ganz verkehrt, aus ac. II, 30 zu schliessen, dass die Stoiker der Ansicht waren, die πρόληψις bilde sich durch similitudines.

Aber wird nicht fin. III, 33 mit klaren Worten gesagt, dass die notitia boni durch collatio rationis, also durch einen Vernunftschluss aus der Erfahrung entstanden sei? Gewiss! die empirische ἔννοια des Guten und damit die Erkenntnis des wirklichen Guten entsteht selbstverständlich auf Grund der Erfahrung: dies schliesst aber gar nicht aus, dass der Mensch von Natur eine πρόληψις ἀγαθοῦ hat. Es handelt sich hier gar nicht um den allgemeinen Begriff des Guten, der den Inhalt der πρόληψις bildet, sondern um die Erkenntnis des in der Wirklichkeit vorhandenen Guten. Letztere entsteht collatione rationis, indem der Mensch „von den naturgemässen Dingen aufsteigt“. Was heisst nun das? Zuerst wendet der Mensch die πρόληψις ἀγαθοῦ an auf die naturgemässen Dinge, d. h. die πρῶτα κατὰ φύσιν, wie Gesundheit, Leibeskraft, sinnliches Wohlbefinden; wenn er aber mit der Zeit zum Bewusstsein seines geistigen Wesens gelangt, so erkennt er durch Vergleichung des geistigen Wohlbefindens mit dem leiblichen, dass dieses erstere ein viel grösseres Gut, ja das einzig wahre Gut ist. Dieser collatio rationis liegt also die πρόληψις ἀγαθοῦ schon zu Grunde: sie leitet uns, sowohl wenn wir die πρῶτα κατὰ φύσιν, als auch wenn wir die Tugend ein Gut nennen. Unserer πρόληψις des Guten entspricht

[1]) Das usu cognitum in fin. III, 33 entspricht dem κατὰ περίπτωσιν in D. L. 53: es sind diejenigen ἔννοιαι, welche, im Gegensatz zu den von der διάνοια gebildeten, sozusagen von aussen, d. h. durch Sinneswahrnehmungen, entstehen. Die conjunctio entspricht der σύνθεσις, die similitudo der ὁμοιότης, die collatio rationis der ἀναλογία.

beides, denn beides nennen wir ein Gut, weil es uns nützt; aber der entwickelten πρόληψις entspricht nur das zweite, denn sie erst sagt uns, dass das Gute (und Nützliche) etwas Freies, Unabhängiges, schlechthin Beständiges und Zuverlässiges sein müsse. Wenn Epictet die προαίρεσις das wahre Gut des Menschen nennt (II, 10, 1), so sagt ihm das allerdings nicht seine πρόληψις ἀγαθοῦ, sondern die Erfahrung, welche ihm erst davon Kunde giebt, dass der Mensch eine προαίρεσις hat. Andererseits aber führt die blosse Vergleichung der leiblichen Güter und des geistigen Wesens durchaus noch nicht zur Erkenntnis des Guten: warum setze ich denn die geistigen Güter über die leiblichen? weil sie frei und unabhängig und beständig sind. Aber wer sagt mir, dass das Freie dem Unfreien, das Beständige dem Unbeständigen vorzuziehen ist? Das sagt keineswegs die Erfahrung, sondern lediglich die Vernunft, welche durch analytische Entwicklung der Prolepseis zu dem Satze kommt: „das Gute muss ein Freies, ein Beständiges sein". Wo ich dann auf dem Gebiete der Erfahrung etwas Freies, Unhemmbares etc. finde, da subsumiere ich es unter die entwickelte πρόληψις des Guten, die ich durch reines Denken, durch Kombination von natürlichen προλήψεις gefunden habe. Wenn also Cicero sagt, der Begriff des Guten sei durch Vergleichung der Vernunft gewonnen worden, so darf man nicht übersehen, dass das Resultat dieser Vergleichung durchaus nur unter der Voraussetzung allgemeine Gültigkeit beanspruchen kann — und das wollen ja die Stoiker so entschieden —, dass der Mensch von seinen natürlichen προλήψεις aus auf dem Wege des reinen Denkens zu allgemein anerkannten Wahrheiten (zu „vollkommenen, entwickelten" Begriffen) gelangen kann.

Diese Bemerkung gilt für sämtliche Stellen, wo die empirische Entstehung des Begriffs des Guten gelehrt ist. Wenn Seneca sagt, (ep. 120, 4), das bonum und honestum sei durch Analogie erkannt worden, und zur Erläuterung beifügt, dass wir aus der in der Erfahrung gegebenen Gesundheit oder Kraft des Körpers schlossen, es gebe auch eine Gesundheit und Kraft der Seele, so ruht dieser Schluss ja bereits auf der Voraussetzung, dass die Seele unendlich erhaben ist über den Leib, ja dass sie das wahre Gut ist: wie sollten wir sonst auf den Gedanken kommen, dass die Gesundheit der Seele wertvoller ist als die des Leibes, dass in ihr das wahre Gut besteht? Dasselbe gilt von Cic. off. I, 14, wonach der Begriff des honestum gefunden wird durch Uebertragung der an den sinnenfälligen Dingen wahrgenommenen Ordnung und Harmonie auf das Gebiet der Seele. Warum kommt die Vernunft, indem sie jene similitudo ab oculis ad animum überträgt, auf den Gedanken, dass „noch viel mehr" die Schönheit, Ordnung und Harmonie in den Entschlüssen und Handlungen zu wahren sei? weil sie schon vorher, ebenfalls durch Vergleichung, zugleich aber durch Anwendung der entwickelten Prolepseis, die unendliche Erhabenheit des Geistigen über das Leibliche und Sinnliche erkannt hat. Nahe verwandt mit off. I, 14 ist die Stelle fin. III, 21, nur dass hier der Begriff der Ordnung und Harmonie etwas unvermittelt auftritt. Zuerst, so heisst es, liebt der Mensch die naturgemässen Dinge (natürlich im engeren Sinne, d. h. die πρῶτα κατὰ φύσιν, da ja die Tugend auch etwas Naturgemässes ist); sobald er aber den Gedanken der inneren, geistigen Harmonie, des mit sich selbst übereinstimmenden, nach einem

Prinzip geordneten Handelns in sich aufgenommen hat[1]), so achtet er diese geistige Harmonie (ὁμολογία = convenientia) viel höher als jene äusseren Güter, die er zuvor geliebt hatte. Auch diese Darstellung ruht auf der Voraussetzung, dass die Vergleichung der äusseren Güter mit dem geistigen Gute notwendig zu der Erkenntnis des ungleich grösseren, einzigartigen Wertes des letzteren führen müsse. Dies ist aber nur möglich bei der Annahme, dass es gewisse Kanones, d. h. allgemeingültige Massstäbe giebt, nach welchen das wahrhaft Gute von dem scheinbar Guten geschieden wird. Diese selbst jedoch können nicht aus der Erfahrung stammen, da die Dinge selbst über ihren Wert für den Menschen nichts aussagen (woher es denn auch kommt, dass die Ansichten der Menschen über das, was gut und schlecht ist, so verschieden und widersprechend sind): sondern sie können nur aus der Vernunft selbst durch Entfaltung und Entwicklung der in ihr liegenden Wissensansätze (der Prolepseis) gewonnen werden.

Auch mit der scheinbar durchaus aposteriorischen Ableitung der sittlichen Begriffe bei Seneca ep. 120, 4 ist die Annahme angeborener sittlicher Vorstellungen wohl vereinbar, ja sogar durch sie gefordert. Denn wenn er sagt: aliqua benigna facta . . . nos obstupefecerant, so meint er damit, dass gewisse Handlungen auf jeden, überhaupt zurechnungsfähigen oder nicht ganz verwilderten Menschen unwillkürlich den Eindruck des sittlich Guten machen und ihm Bewunderung abnötigen. Dies wäre nun gar nicht möglich, wenn wir nicht von Natur gewisse sittliche Begriffe in uns trügen, vermöge deren wir das Gute und Schlechte, das Lobenswerte und Tadelnswerte in manchen Fällen unwillkürlich erkennen. Diese unwillkürliche Uebereinstimmung im sittlichen Urteil findet übrigens natürlich nur bei besonders hervorragenden sittlichen Handlungen statt, wie Seneca l. c. deutlich sagt. Wenn wir nun aber auch in einzelnen Fällen unmittelbar durch unsere πρόληψις etwas sittlich Gutes zu erkennen vermögen, so haben wir damit doch noch keine vollkommene, ausgebildete ἔννοια des sittlich Guten; diese bekommen wir nur durch fortwährende Beobachtung und Vergleichung, indem wir alle unlauteren Elemente aus dem Bilde des Guten, das wir in unserer Seele tragen oder in irgend einem Menschen vor Augen haben, nach und nach ausscheiden, bis wir den vir perfectus in voller Klarheit erkennen. Nach dieser Darstellung des Seneca käme allerdings der vollkommene Begriff des sittlich Guten weniger durch denkende Entwicklung der Prolepsis als durch empirische Beobachtung zu stande. Aber diese beiden Arten widersprechen sich nicht, sie fördern und stützen vielmehr einander, und es lässt sich ganz wohl denken, dass ein und derselbe Stoiker die vollkommene ἔννοια des sittlich Guten das eine Mal mehr auf induktivem, das andere Mal mehr auf deduktivem Wege entstehen liess. Auch im ersteren Falle wird das Vorhandensein der προλήψεις, d. h. gewisser elementarer praktischer Begriffe vorausgesetzt; mag nun von hier aus auch mehr induktiv als deduktiv weiter gebaut

[1]) Die Worte cepit intellegentiam geben für sich selbst keinen Sinn, zu intellegentia gehört vielmehr ein Objektsgenitiv. Cicero wollte offenbar ursprünglich schreiben cepit intelligentiam rerum agendarum ordinis; durch die nähere Erläuterung des Wortes intellegentia war nun aber die Konstruktion unterbrochen, weshalb er das ursprüngliche Verbum (cepit intellegentiam) durch vidit wiederaufnahm und ersetzte. Vielleicht wollte er auch die Häufung der Genitive vermeiden.

werden, im letzten Grunde ist es doch die Deduktion, durch welche der vollkommene Begriff des sittlich Guten erreicht wird. Denn — dies ist wohl zu beachten — das vollkommene honestum, das sittliche Ideal ist in der Erfahrung so gut wie nicht gegeben, da nach den Stoikern ein wahrhaft Weiser höchstens alle 500 Jahre erscheint. Wenn also Seneca (ep. 120, 10) einen vollendeten Weisen beschreibt, so darf man das vidimus jedenfalls nicht so verstehen, als ob jeder Mensch durch eigene Anschauung einen solchen vir perfectus kennen lernen könnte. „Sehen" können wir den perfectus höchstens in einem Idealmenschen wie Sokrates; doch ist klar, dass auch in diesem Fall die Erkenntnis des sittlich Guten im letzten Grunde eine apriorische ist; denn als sittliches Vorbild kann uns Sokrates nur gelten, weil das, was uns von ihm berichtet wird, übereinstimmt mit unseren natürlichen sittlichen Begriffen, sofern dieselben auf dem Wege des dialektischen Denkens geklärt und entwickelt sind.

Nachdem wir nun gesehen haben, dass die Stellen bei Cicero (und Seneca), nach welchen es scheint, als ob die sittlichen Vorstellungen lediglich auf empirischem Wege sich bilden, die Annahme natürlicher Prolepseis in dem dargelegten Sinne durchaus nicht ausschliessen, vielmehr zum Teil geradezu fordern, erübrigt uns noch die Bedeutung und den Inhalt der stoischen πρόληψις θεοῦ zu untersuchen, wodurch zugleich auch unsere Auffassung der πρόληψις im allgemeinen eine weitere Bestätigung erhalten wird.

Von einer ἔννοια oder πρόληψις θεοῦ ist bei Epictet nirgends ausdrücklich die Rede. Thatsächlich aber ist eine πρόληψις τοῦ θείου gemeint in der Stelle IV, 1, 61 ἐννοοῦμεν γὰρ ὅτι τὸ ἔχον ἐξουσίαν τῆς μεγίστης ὠφελείας θεῖόν ἐστιν; denn ἐννοεῖν ist hier nur eine Abkürzung für ἔννοιαν ἔχειν: dass aber Epictet diese ἔννοια als eine natürliche, angeborene sich denkt, geht aus dem Zusammenhang hervor. Schon der Ausdruck ὑποτάσσομεν κακῶς, d. h. wir wenden diese ἔννοια unrichtig an, subsumieren darunter eine ἀκατάλληλος οὐσία, beweist, dass Epictet die ἔννοια θείου ganz auf dieselbe Linie stellt mit den sonstigen φυσικαὶ προλήψεις, die bei ihm vorkommen. Hiernach hat Epictet die Vorstellung eines göttlichen Wesens für eine natürliche πρόληψις gehalten und als Inhalt derselben den Gedanken bezeichnet, dass die Gottheit Macht habe, den grössten Nutzen zu spenden.

Ueber die Art, wie sich die Stoiker die Entstehung der Gottesvorstellung gedacht haben, sind wir verhältnismässig gut unterrichtet. Der erste Eindruck aber, den man von den betreffenden Aussagen bekommt, ist der, dass sie einander direkt widersprechen, da nach den einen die Vorstellung eines göttlichen Wesens dem Menschen angeboren ist, nach den anderen aber erst durch einen Schluss aus der Beschaffenheit und den Thatsachen der Sinnenwelt gewonnen wird. Stein hat, freilich mit Unrecht, sogar drei verschiedene Erklärungen der Gottesvorstellung herausgefunden, wenn er sagt (II, 230, N. 501), die Stoiker leiten das Dasein Gottes bald aus einem auf die Erfahrung gegründeten Vernunftschluss ab, bald aus der Schönheit und dem „Zweckbewusstsein" (soll wohl heissen: aus der Zweckmässigkeit) des Weltganzen, bald aus einem ursprünglichen Ahnen. Die erste und zweite Art ist natürlich ein und dasselbe: wer das Dasein Gottes aus der Schönheit und Zweckmässigkeit der Welt ableitet, thut dies eben durch einen auf

die Erfahrung gegründeten Vernunftschluss. Darin hat jedoch Stein vollständig recht, dass die Annahme einer natürlichen πρόληψις θεοῦ durch die Erfahrungsbeweise für das Dasein Gottes, welche in der Stoa von Zeno an eifrig kultiviert worden sind, durchaus nicht aufgehoben wird. Derselbe Chrysippus, der sich viele Mühe gegeben hat, das Dasein Gottes durch Vernunftschlüsse aus der Erfahrung zu beweisen (Cic. nat. d. II, 16 etc.), ist auch ein eifriger Verfechter der φυσικὴ ἔννοια θεοῦ und leiht derselben einen Inhalt, wie er vollkommener kaum durch einen Vernunftschluss aus der Erfahrung dargethan werden konnte. Unrichtig aber ist es, wenn Stein den Stoikern imputiert, sie haben in dem Gefühl, dass der Erfahrungsbeweis für das Dasein der Götter vag und haltlos sei, die Ausflucht ergriffen, die Theorie der πρόληψις aufzustellen, nach welcher der Mensch vermöge seiner Gottentstammtheit ein Ahnen der Gottheit in sich trage, durch welches auch unabhängig von aller Erfahrung der Beweis für das Dasein der Götter erbracht sei (II, 232). Ein Stoiker mit seinem optimistischen Dogmatismus, mit seinem naiven Vertrauen auf die Unfehlbarkeit des ὀρθὸς λόγος hätte das niemals zugegeben, dass seine ἀπόδειξις vag und haltlos sei. Es ist daher eine gänzlich irrige Anschauung, dass die πρόληψις von der Stoa erst nachträglich eingeschoben worden sei in dem Bestreben, für ihre metaphysischen Forderungen (Dasein Gottes und Vorsehung) einen Beweis a priori zu gewinnen (Stein II, 233). Allerdings ist, soviel uns bekannt ist, kein Zeugnis dafür vorhanden, dass schon Zeno und Kleanthes von einer natürlichen πρόληψις θεοῦ geredet haben. Mit welchem Recht Stein die certa animi notio in nat. d. II, 45 dem Zeno zuschreibt (II, 231, N. 501) und gar diese Stelle als Beweis anführt, dass Zeno in das rationalistische Fahrwasser eingelenkt habe (II, 310), ist unerfindlich. Was ferner den Kleanthes betrifft, so hat er nach nat. d. II, 13 vier Ursachen der Entstehung der Gottesvorstellung gelehrt (praesensio rerum futurarum; magnitudo commodorum; terrores und portenta naturae; aequabilitas motus caeli), unter welchen wir eben die πρόληψις oder κοινὴ ἔννοια vergeblich suchen. Es kann dies ein Zufall sein, jedenfalls möchte ich ohne bestimmte Zeugnisse nicht behaupten, dass schon Zeno und Kleanthes eine natürliche Vorstellung oder Ahnung des Daseins Gottes angenommen haben. Unter keinen Umständen aber hat Chrysippus, wenn er je die Theorie der πρόληψις erst in die Stoa eingeführt oder wenigstens mehr zur Geltung gebracht hat, dies gethan, um seine Vernunftbeweise für das Dasein Gottes zu stützen; denn, wenn einer, so war Chrysipp von der absoluten Gültigkeit und unwiderstehlichen Kraft derselben überzeugt. Man wird eher umgekehrt sagen können, dass die Stoiker, wiewohl sie viel hielten auf das unmittelbare Zeugnis der κοιναὶ ἔννοιαι (ἃς ἔχομεν περὶ θεῶν Plut. st. rep. 38), doch wegen der Unbestimmtheit, welche denselben immerhin anhaftet, es für nötig hielten, das Dasein Gottes auch durch Vernunftschlüsse aus der Erfahrung zu beweisen, zur Bestätigung und Ergänzung dessen, was die πρόληψις θεοῦ enthält. Auf den Beweis aus der πρόληψις passt auch in der That weit eher als auf den aus Vernunftschlüssen die Bezeichnung „vag und haltlos“, wie wir uns überzeugen werden, wenn wir nun die einzelnen Stellen näher betrachten.

Uebereinstimmend berichten uns die Quellen, dass der Mensch eine ursprüngliche, von der Erfahrung unabhängige Vorstellung der Gottheit besitze (nat. d. II, 12 omnibus innatum est et in animo quasi insculptum esse deos; Sen. ep. 117, 6 omnibus insita de dis opinio est; leg. I, 24 nulla gens neque tam mansueta neque tam fera, quae non . . . deum habendum sciat; Nemes. 203 φυσικὰς λέγομεν ἐννοίας τὰς ἀδιδάκτως πᾶσι προςούσας, ὡς τὸ εἶναι θεούς; Sext. IX, 61; Plut. st. rep. 38 und 40; comm. not. 32; Cic. nat. d. II, 45). Seneca (a. a. O.) nennt diese πρόληψις (praesumtio) θεοῦ ein argumentum veritatis, und die Stoiker haben auch nachweislich die Thatsache, dass allen Menschen eine Vorstellung Gottes eingepflanzt sei, als Beweis für das Dasein Gottes verwendet (nat. d. II, 5 nennt der Stoiker Balbus den allgemeinen Glauben an Götter ein judicium naturae im Gegensatz zu den Wahngebilden — opinionis commenta — der Mythologie; Sext. IX, 61). Bemerkenswert aber ist, dass Seneca ausdrücklich sagt, der Beweis aus der κοινὴ ἔννοια werde bei den Stoikern nur inter alia angewendet. Man darf also, wenn D. L. 52 das Dasein der Götter und ihre Fürsorge für die Menschen als Beispiel derjenigen Erkenntnisse angeführt wird, die, im Gegensatz zur αἴσθησις, durch den Logos δι' ἀποδείξεως erschlossen werden, daraus keineswegs schliessen, dass der betreffende Stoiker, den D. Laert. benützt, die eingepflanzte πρόληψις θεῶν geleugnet oder nicht gekannt habe. Dasselbe gilt hinsichtlich der Darstellung der placita (I, 6 Diels 292 etc., wo auch die Parallelstellen).

Diese beiden Arten der Erkenntnis Gottes (durch die Prolepsis und durch den Logos) sind nun aber gar nicht so sehr verschieden, wie es auf den ersten Anblick scheinen möchte. Auch die πρόληψις gehört, im Gegensatz zur κατάληψις αἰσθήσει, zur κατάληψις λόγῳ: sie ist ja, wie wir gesehen haben, ein Bestandteil des λόγος, sozusagen ein primitiver, intuitiver Logos gegenüber dem vollkommenen, diskursiven. Wenn also Posidonius sagt, die Natur des Alls müsse ὑπὸ συγγενοῦς τοῦ λόγου erkannt werden, so kann man dabei wohl auch an die Prolepsis denken: nur vermöge seiner Gottentstammtheit ist der Mensch im stande, die Natur des Alls und die Gottheit zu erkennen, in unvollkommener, divinatorischer Weise durch die πρόληψις, in vollkommener Weise durch den λόγος. Auch bei Cic. leg. I, 24 ist die Thatsache, dass alle Menschen eine gewisse Kenntnis Gottes besitzen, auf die Gottverwandtschaft des menschlichen Geistes zurückgeführt.

Darüber nun, ob nach der Ansicht der Stoiker diese ursprüngliche Kenntnis vom Dasein Gottes eine subjektiv gewisse und überzeugungskräftige ist auch ohne die Vernunftbeweise, lässt sich nichts Bestimmtes sagen. Balbus (nat. d. II, 45) nennt die πρόληψις θεοῦ eine certa notio [1]), und auch nach anderen Stellen scheinen die Stoiker der Ansicht gewesen zu sein, dass wenigstens das Dasein Gottes oder göttlicher Wesen schon auf Grund der πρόληψις unumstösslich feststehe (nat. d. II, 12 esse deos nemo negat; leg. I, 24 wird die ursprüngliche notitia dei geradezu ein scire genannt; ja der Stoiker Antipater spricht gar von einer ἐνάργεια [2]), ἣν

[1]) Seltsam nimmt es sich aus, wenn Stein (N. 501) als Beleg für seine Behauptung, dass die πρόληψις kein fertiges Wissen, vielmehr nur ein „natürlich Ahnen“ sei, diese Worte „Zenos“ anführt.

[2]) Es ist übrigens zweifelhaft, ob das Wort ἐνάργεια in diesem Sinne (= unmittelbar klare Vorstellung) gebraucht werden kann. Bei Sextus kommt es aller-

ἔχομεν περὶ θεοῦ, Plut. st. rep. 38). Immerhin mögen die Stoiker zugegeben haben, dass auch das blosse Dasein der Gottheit der Stützung durch Vernunftbeweise nicht ganz entraten kann. Wirkliche Unklarheit aber, so sogar direkter Widerspruch tritt uns entgegen, wenn wir nach dem weiteren Inhalt der natürlichen Gottesvorstellung fragen. Derselbe Balbus, der nat. d. II, 12 nur das Dasein der Götter als in der πρόληψις gegeben bezeichnet, während über das Wesen der Götter und ihre Eigenschaften die Ansichten mannigfaltig seien, sagt im Verlaufe (45), dass wir certa notione animi Gott als so und so beschaffenen zum voraus uns vorstellen (praesentimus = προλαμβάνομεν), erstlich, dass er ein ζῷον sei, zweitens, dass er das allervortrefflichste Wesen sei. Mit dem letzteren wäre allerdings über das Wesen Gottes schon etwas nicht Unerhebliches ausgesagt, ein Merkmal, welches offenbar nicht zu der allen Menschen und Völkern gemeinsamen Gottesidee gehört. Derselbe Widerspruch findet sich seltsamerweise auch bei Sextus, mit welchem sich bekanntlich Cicero vielfach nahe, oft wörtlich berührt. Daselbst (IX, 61) wird auch, ganz wie nat. d. II, 12, der Inhalt der κοινὴ ἔννοια bestimmt auf das Dasein Gottes eingeschränkt (εἶναί τι θεῖον), und ausdrücklich gesagt, dass über die Natur der Gottheit die προλήψεις [1]) der Menschen auseinandergehen. Dagegen ist nach IX, 33 der Inhalt der κοινὴ πρόληψις περὶ θεοῦ ein sehr reicher und bestimmter: „alle Menschen denken sich Gott als ein ζῷον μακάριον καὶ ἄφθαρτον καὶ τέλειον ἐν εὐδαιμονίᾳ καὶ παντὸς κακοῦ ἀνεπίδεκτον.“ Wenn man nun auch das Merkmal des Unvergänglichen in dem Begriff des allervortrefflichsten Wesens (nat. d. II, 45) eingeschlossen denken kann, so lässt sich doch nicht leugnen, dass der Inhalt der κοινὴ πρόληψις, wie er bei Sextus (a. a. O.) angegeben wird, viel bestimmter präzisiert ist. Jedoch berichtet hier Sextus überhaupt eine Ansicht der Stoiker? Er nennt am Anfang des betreffenden Abschnitts nur die δογματικοὶ φιλόσοφοι, dies können aber auch die Epikureer sein. Und in der That haben wir hier die Ansicht der Epikureer vor uns, nicht der Stoiker, denn das sind genau die Merkmale, durch welche Epikur das Wesen der Götter bezeichnete: Unsterblichkeit, Seligkeit, Freiheit von jeglichem Uebel und deshalb auch von jeglicher Sorge um die Welt und die Menschen (nat. d. I, 45 hanc habemus praenotionem, d. h. πρόληψιν, ut deos beatos et immortales putemus . . . nec haberi negotii quicquam etc.). Wenn ein Stoiker die πρόληψις περὶ θεοῦ einmal so bestimmt und erschöpfend fasste, so konnte er das Merkmal des Wohlthätigen, Menschenfreundlichen, Gütigen nicht weglassen. Das ist ja der grosse, nicht hoch genug anzuschlagende Unterschied des stoischen und des epikureischen Gottesbegriffs, dass die Stoiker Gott als ein sittlich gutes und vollkommenes Wesen auffassten, welches nachzuahmen das höchste sittliche Ziel des Menschen sei (Plut. comm. not. 32 οὐ γὰρ ἀθάνατον καὶ μακάριον μόνον ἀλλὰ καὶ φιλάνθρωπον καὶ κηδεμονικὸν καὶ ὠφέλιμον προλαμβάνεσθαι καὶ νοεῖσθαι

dings vor als Synonymon zu κατάληψις, bezeichnet aber speziell die sinnenfällige Klarheit und Gewissheit (II, 98: die νοητοὶ πόροι können nicht unter unsere ἐνάργεια fallen, wohl aber unter unsere κατάληψις). Vielleicht ist ἔννοιαν zu lesen.

[1]) πρόληψις ist hier in jenem weiteren Sinne gebraucht, den wir auch bei Epictet gefunden haben: die in einem bestimmten Volke herrschende Gottesvorstellung ist für den ihm Angehörigen auch in gewissem Sinn eine πρόληψις, die ihm ebenso wahr erscheint als die wirklichen, ewig gültigen.

τὸν θεόν; Plut. st. rep. 38, Chrysippus: εὐεργετικοὺς καὶ φιλανθρώπους ἐπινοοῦντες; ibid. Antipater: θεὸν νοοῦμεν ζῷον μακάριον καὶ ἄφθαρτον καὶ εὐποιητικὸν ἀνθρώπων) [1]). Uebrigens sind diese Stellen hier angeführt worden nicht sowohl in der Absicht, die Verschiedenheit des stoischen und epikureischen Gottesbegriffs aufzuzeigen, sondern um zu beweisen, dass die Stoiker, speziell Chrysipp und Antipater, den Inhalt der natürlichen Gottesvorstellung nicht etwa bloss auf das Dasein Gottes beschränkten, sondern auch seine wesentlichsten Eigenschaften darunter subsumierten. Wie lässt sich dies nun aber vereinigen mit den anderen Aussagen, wonach die κοινὴ ἔννοια nur das Sein der Gottheit offenbart? Müssen wir dies als einen unausgleichbaren Widerspruch stehen lassen oder gar annehmen, dass über diesen Punkt innerhalb der Stoa selbst eine prinzipielle Verschiedenheit der Ansichten herrschte? Ich glaube nicht, denn zwischen κοινὴ ἔννοια und πρόληψις ist immerhin ein gewisser Unterschied: κοινὴ ἔννοια ist die πρόληψις, sofern sie thatsächlich in den Anschauungen aller Menschen zur Erscheinung kommt. Sie enthält von der πρόληψις selbst wieder sozusagen das Allerallgemeinste, worüber unter den Menschen gar kein Streit herrscht. Dagegen wer sich auf seine πρόληψις gründlicher besinnt (wozu natürlich schon eine höhere Bildungsstufe erforderlich ist), der wird in ihr nicht bloss jenes Allgemeinste finden, dass es einen Gott giebt, sondern auch dass derselbe ein ewiges, seliges, gütiges Wesen ist. Es ist übrigens schon früher, aus Anlass der epictetischen Prolepsis, darauf hingewiesen worden, wie sehr es in der Natur der Sache liegt, dass der Inhalt der φυσικαὶ προλήψεις bald dürftiger und unbestimmter, bald bestimmter und reicher erscheint: in gewissem Sinne sind ja auch die διηρθρωμέναι προλήψεις natürliche, weil sie nichts anderes sind als der auf naturgemässem Wege, durch vernünftiges Denken entwickelte Inhalt der φυσικαὶ ἔννοιαι oder προλήψεις.

f) Die Kriterien der Wahrheit.

Nach D. L. 54 hat Chrysipp die αἴσθησις und die πρόληψις als Kriterien bezeichnet. Nun findet aber der Laertier dies im Widerspruch mit anderen Aeusserungen dieses Philosophen, wonach die φαντασία καταληπτική das einzige Kriterium sei. Auf der andern Seite berichtet er, dass einige ältere Stoiker den ὀρθὸς λόγος für das Kriterium erklärt haben. So hätten wir also hinsichtlich des Kriteriums drei [2]) verschiedene Ansichten: 1) αἴσθησις καὶ πρόληψις, 2) φαντασία καταληπτική, 3) ὀρθὸς λόγος. Nach dem Bisherigen muss uns die erste dieser drei Ansichten als die am meisten einleuchtende erscheinen. Sehen wir nun, ob die beiden anderen im Widerspruch zu derselben stehen oder ob sie sich mit ihr vereinigen lassen.

[1]) Wenn st. rep. 40 gerade das Merkmal des sittlich Vollkommenen fehlt, so ist dies auf Rechnung des Verfassers zu setzen, dem es hier nur darauf ankommt, den Widerspruch aufzuzeigen, dass die Stoiker das Merkmal der Autarkie in der πρόληψις θεῶν enthalten sein liessen und doch nur den Kosmos, d. h. den höchsten Gott für αὐτάρκης erklärten.

[2]) Auf die vier Kriterien des Stoikers Boëthus nehmen wir hier keine Rücksicht, da derselbe anerkanntermassen zur peripatetischen Lehre hinneigte (Zeller III, 1, 554).

Der ὀρθὸς λόγος als Kriterium.

Gegen Corssen, der in D. L. 54 Στωικῶν streichen wollte, weil kein Stoiker den ὀρθὸς λόγος als Kriterium aufgestellt haben könne, hat Hirzel (II, 195 etc.) mit Recht den ὀρθὸς λόγος für die Stoiker in Anspruch genommen. Dass der Begriff der πρόληψις bei Zeno und Kleanthes noch nicht nachweisbar ist, ist bereits bemerkt worden. Dazu würde es nun ganz gut stimmen, dass die „älteren Stoiker" (d. h. die vor Chrysippus) den ὀρθὸς λόγος als Kriterium angenommen haben. Aber eine wesentliche Differenz dieser älteren Stoiker und des Chrysipp würde das nicht begründen; denn πρόληψις und ὀρθὸς λόγος, als Kriterien betrachtet, kommen, wie wir sehen werden, schliesslich auf dasselbe hinaus (vergl. Hirzel a. a. O.: ὀρθὸς λόγος und πρόληψις haben einander im System vertreten). Auch die πρόληψις ist ja in gewissem Sinne ὀρθὸς λόγος, denn aus den προλήψεις sammelt und vollendet sich der Logos; und da dieselben allen Menschen gemeinsam sind, also unwidersprechliche, allgemeingültige Wahrheit enthalten, so haben sie eben das Merkmal des Normativen, des ὀρθόν, an sich. Andererseits ist aber die πρόληψις durchaus nicht identisch mit dem ὀρθὸς λόγος, der letztere ist viel mehr als die πρόληψις, er ist die Kraft des vernünftigen Denkens, das normale Denken, durch welches die (natürlichen) Prolepseis erst zu klaren und vollkommenen, für Erfassung der Wirklichkeit geeigneten Begriffen erhoben und entwickelt werden. Wenn also Chrysipp neben der αἴσθησις die πρόληψις als Kriterium erklärte, so hat er den ὀρθὸς λόγος dadurch nicht ausgeschlossen: denn nur d i e d u r c h d e n ὀ ρ θ ὸ ς λ ό γ ο ς e n t w i c k e l t e u n d v e r v o l l k o m m n e t e π ρ ό λ η ψ ι ς konnte er für das wirkliche Kriterium der Wahrheit halten.

Zur Bestätigung dieses Satzes verweise ich auf Epictet. Derselbe hat, wie aus I, 11, 9 etc. unwiderleglich hervorgeht, zwei verschiedenartige Kriterien angenommen. „Wenn sich's um die Unterscheidung von Weiss und Schwarz, von Warm und Kalt handelt, welches κριτήριον müssen wir zu Hilfe rufen? Die ὅρασις, die ἁφή" (also überhaupt die αἴσθησις). „Ist es nun schon ein empfindlicher Mangel, das Kriterium der Farben und Gerüche nicht zu kennen, wie viel ärger ist es, das Kriterium der ἀγαθά und κακά nicht zu kennen!" (beziehungsweise zu besitzen). Epictet sagt es nun zwar an dieser Stelle nicht ausdrücklich, worin dieses letztere Kriterium besteht, es ist aber klar, dass nichts anderes gemeint ist als der Verstand oder der λόγος. Deutlich sagt er es aber an einer Stelle ganz ähnlichen Inhalts, nämlich I, 18, 6, wo er die γνώμη διακριτικὴ τῶν ἀγαθῶν καὶ κακῶν der ὄψις διακριτικὴ τῶν λευκῶν καὶ μελάνων gegenüberstellt. Also die αἴσθησις und die γνώμη sind die beiden Kriterien der Wahrheit, welche letztere aber in diesem Falle selbstverständlich identisch ist mit der διάνοια oder dem λόγος. Wer dafür noch einen Beweis will, der ist zu verweisen auf II, 18, 8, wo es heisst, dass der λόγος es ist, der uns zur Erkenntnis des Uebels führt (εἰς αἴσθησιν ἄγει τοῦ κακοῦ). Vergleicht man diese Stelle mit I, 18, 6, wo die γνώμη das Kriterium des ἀγαθὸν καὶ κακόν genannt wird, so kann über die Identität von γνώμη und λόγος kein Zweifel bestehen. Wollte man aber sagen, dieser λόγος sei eben doch nicht der ὀρθὸς λόγος der „älteren Stoiker", so ist zu erinnern an das früher Aus-

geführte, wonach das Wort λόγος sowohl die normale, vollkommene Vernunft, als auch die empirische Vernunft des einzelnen bedeutet, die eine unvollkommene, ausbildungsfähige ist. In diesem Sinne sagt Epictet (IV, 8, 12), die ὕλη des Philosophen sei der Logos, sein Ziel aber ὀρθὸν ἔχειν τὸν λόγον [1]). Dies schliesst gar nicht aus, dass der Mensch vorher schon teilhat an dem λόγος ὀρθός; aber derselbe steht ihm gleichsam noch äusserlich als objektive Macht gegenüber, hat seine Persönlichkeit noch nicht ganz durchdrungen, während das Hegemonikon des Weisen sozusagen ganz ὀρθὸς λόγος ist, wie Gott selbst (II, 8, 2). Man beachte auch, dass Epictet nicht sagt, Ziel des Philosophen sei ὀρθὸν ἔχειν λόγον, sondern ὀρθὸν ἔχειν τὸν λόγον: λόγος ὀρθός, d. h. die Kraft richtigen Denkens und Urteilens, hat jeder von Natur. Aber da die meisten Menschen in einer Umgebung aufwachsen, in welcher ihnen verkehrte, unvernünftige Anschauungen beigebracht werden, so ist der λόγος ὀρθός für sie gleichsam eine latente Kraft, die erst durch philosophische Belehrung wieder geweckt und zur Aktualität gebracht werden muss. Zwar ganz ohne aktuellen ὀρθὸς λόγος sind auch die ἰδιῶται nicht, sie besitzen den κοινὸς νοῦς, worunter Epictet das versteht, was jeder nicht völlig verkehrte und verstockte Mensch κατὰ τὰς κοινὰς ἀφορμάς zu sehen vermag (III, 6, 8). Unter den κοιναὶ ἀφορμαί werden hier im wesentlichen die κοιναὶ ἔννοιαι zu verstehen sein. Diese κοιναὶ ἀφορμαί oder ἔννοιαι stellen also den ὀρθὸς λόγος gewissermassen in seiner primitivsten Gestalt dar. Wenn nun aber Epictet sagt, wir haben den λόγος von der Natur erhalten πρὸς χρῆσιν φαντασιῶν οἵαν δεῖ (I, 20, 5), so versteht er unter demselben nicht bloss diese κοιναὶ ἔννοιαι oder προλήψεις, sondern dazu auch die Kraft vernünftigen Denkens, durch welche die letzteren ausgebildet werden können und müssen, wenn man zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen will. Wodurch soll sich nun dieser λόγος noch von dem ὀρθὸς λόγος unterscheiden? ist er Kriterium — und das muss er sein, wenn er dazu befähigt, die φαντασίαι richtig zu „gebrauchen", d. h. die kataleptischen von den akataleptischen zu unterscheiden — so ist er notwendig auch ὀρθὸς λόγος. Wenn es heisst (I, 12, 26), dem λόγος nach sei der Mensch nicht geringer als Gott [2]), so ist dieser λόγος doch natürlich als ὀρθός zu denken, denn Gott ist ja λόγος ὀρθός. Wie könnte also Epictet dies sagen, wenn er nicht der Ansicht wäre, dass jeder Mensch von der Natur mit dem λόγος ὀρθός ausgerüstet sei, der, als Kriterium der Wahrheit, ihn dazu befähigt, die Wirklichkeit zu erkennen? wie könnte er ferner so begeistert die αἴσθησις und den λόγος preisen als die beiden grössten Gottesgaben (IV, 1, 104), wenn er nicht diesen λόγος, ebenso wie die αἴσθησις, als Kriterium, speziell als die Kraft vernünftigen Denkens und Urteilens aufgefasst hätte? Schliesslich sei noch verwiesen auf die öfters bei Epictet sich findende Formel ὁ λόγος αἱρεῖ, in welcher der λόγος selbstverständlich der ὀρθὸς λόγος ist; dieser ὀρθὸς λόγος ist aber nicht bloss

[1]) Was Stein damit sagen will (II, 263), Epictet habe „übertreibend" den ὀρθὸς λόγος für den Endzweck aller Philosophie erklärt, verstehe ich nicht. Für den Philosophen, für den Menschen überhaupt giebt es in der That kein höheres Ziel als dass sein λόγος ὀρθός sei.

[2]) Thatsächlich gottgleich ist allerdings nur der Weise oder der „vir bonus" (Sen. de prov. 1, 5; ep. 73, 12; const. sap. 8,2 excepta mortalitate similis deo), aber der Möglichkeit und Ausrüstung nach ist es jeder.

dem Philosophen eigen, da ja jeder die Fähigkeit hat, so zu handeln, wie der Logos rät oder gebietet.

Es steht also fest, dass Epictet den λόγος, und zwar neben der αἴσθησις, als Kriterium der Wahrheit betrachtet hat. Ebenso gewiss ist aber, dass bei Epictet die Stelle des Logos zuweilen die πρόληψις vertritt. Ganz im selben Sinne, wie er αἴσθησις und λόγος als die beiden Mittel zur Erkenntnis der Wahrheit preist, nennt er die πρόληψις und αἴσθησις die ἀφορμαί, die uns Gott gegeben hat (III, 5, 8; III, 13, 13; IV, 10, 15), d. h. die Mittel zur Auffindung der Wahrheit (IV, 1, 51), zur Erkenntnis des göttlichen Waltens etc. (IV, 10, 14). Will man noch einen besonderen Beweis dafür haben, dass Epictet die πρόληψις wirklich für ein Kriterium gehalten hat, so ist zu verweisen auf I, 28, 28, wo die Worte φέρε τὰς προλήψεις als Erläuterung der vorangehenden Aufforderung (ἔλθωμεν ἐπὶ τοὺς κανόνας) zu betrachten sind. Danach ist es über allen Zweifel erhaben, dass Epictet ganz unterschiedslos bald die πρόληψις, bald den λόγος als das rationale Kriterium neben der αἴσθησις bezeichnet. Der Unterschied besteht nur darin, dass die πρόληψις für sich, als primitiver λόγος ὀρθός, noch kein eigentliches Kriterium ist, sondern erst als πρόληψις διηρθρωμένη, was sie eben durch den λόγος ὀρθός wird: denn der Logos ist ὁ διαρθρῶν καὶ ἐξεργαζόμενος τὰ λοιπά (I, 17, 1). Die πρόληψις διηρθρωμένη als Kriterium ist also sozusagen der Einheitspunkt der πρόληψις und des ὀρθὸς λόγος. Von hier aus wird es uns nun auch klar, warum Epictet die κανόνες und μέτρα, d. h. die Kriterien der Wahrheit, bald als etwas von der Natur Erhaltenes darstellt (II, 20, 21; IV, 12, 12; Ench. 1, 5), bald als etwas, das erst gesucht und gefunden werden muss (II, 11, 13): im ersteren Falle sind die φυσικαὶ προλήψεις, im letzteren die διηρθρωμέναι gemeint.

Wir können es also von Epictet aus nicht im geringsten auffallend finden, weder dass Zeno den ὀρθὸς λόγος, noch dass Chrysipp die πρόληψις als Kriterium bezeichnete. Ja es lässt sich eben auf Grund der nachgewiesenen Uebereinstimmung dieser beiden Kriterien bei Epictet behaupten, dass dieselben niemals in der Stoa einen Gegensatz gebildet, resp. etwas wesentlich Verschiedenes bedeutet haben können. Denn dem Epictet, wie schon öfters hervorgehoben wurde, gelten Zeno und Chrysipp gleichermassen als unbedingte Autoritäten. Er mag daher wohl etliche nebensächliche Differenzen zwischen diesen Häuptern der Schule gekannt, zum Teil auch übersehen oder absichtlich ignoriert haben; aber wenn Chrysipp ein ganz anderes Erkenntnisprinzip eingeführt hätte als seine Vorgänger, so hätte er nicht beide mit gleicher Bewunderung als Offenbarer der Wahrheit, den Zeno als Meister des διδασκαλικὸς τρόπος oder χαρακτήρ (III, 21, 19), den Chrysipp als Exegeten der Natur (d. h. bei Epictet so viel wie „der Wahrheit") preisen können (I, 17, 16). Zeno konnte wohl den ὀρθὸς λόγος als Kriterium bezeichnen, ohne von der πρόληψις etwas zu sagen, wenn anders dieser Begriff in seinem System noch nicht vorkommt oder doch keine Rolle spielt; aber Chrysipp konnte nicht die πρόληψις Kriterium nennen, ohne zugleich, resp. dahinter, den ὀρθὸς λόγος sich als solches zu denken. Es fehlt uns übrigens nicht ganz an Spuren davon, dass der ὀρθὸς λόγος nicht bloss bei „einigen der älteren Stoiker", sondern in der Stoa überhaupt als Kri-

terium galt. Nach D. L. 47 haben die Stoiker die ἀματαιότης definiert als ἕξιν ἀναφέρουσαν τὰς φαντασίας ἐπὶ τὸν ὀρθὸν λόγον: folglich haben sie den ὀρθὸς λόγος als das Kriterium betrachtet, welches die wahren und falschen, resp. die kataleptischen und akataleptischen Vorstellungen scheidet. Diese Stelle erinnert lebhaft an Epict. I, 20, 5 (der λόγος ist uns von der Natur gegeben πρὸς χρῆσιν φαντασιῶν οἵαν δεῖ; vergl. II, 22, 5 u. IV, 4, 13). Ferner ist zu verweisen auf die mehrerwähnte Stelle D. L. 42 διὰ τῶν ἐννοιῶν τὰ πράγματα λαμβάνεται. Die ἔννοιαι erscheinen hier offenbar als Kriterium; mit denselben sind aber, wie wir sahen, nicht die φυσικαὶ ἔννοιαι gemeint, sondern die durch die Logik, mithin durch den λόγος ὀρθός, sei es aus den natürlichen προλήψεις, sei es aus der Erfahrung gewonnenen Begriffe.

Aus dem Bisherigen mag man ersehen, inwieweit Stein (II, 251 etc.) hinsichtlich des Verhältnisses von πρόληψις und λόγος ὀρθός das Richtige getroffen hat. Darin, dass er beide als Kriterien für vereinbar hält, hat er ohne Zweifel recht. Freilich, wenn man sich erinnert an seine Auffassung und Darstellung der πρόληψις, deren rationalistischen Charakter er zwar nicht ganz in Abrede zu ziehen vermag, aber doch auf ein Minimum zu reduzieren sich bemüht, so muss uns der Satz nicht wenig überraschen, den wir p. 254 lesen: „ist der ὀρθὸς λόγος etwa mehr rationalistisch als die πρόληψις, die Chrysipp für das Kriterium erklärte?" Man wird daher sagen müssen, dass Stein, da er das Wesen der πρόληψις so unklar und schwankend bestimmt hat, nicht im stande sein konnte, das Verhältnis derselben zum ὀρθὸς λόγος richtig zu erfassen. Dies wird sich uns sofort bestätigen, wenn wir hören, dass er den ὀρθὸς λόγος Zenos für ganz identisch erklärt mit der πρόληψις Chrysipps (p. 269) und denselben bezeichnet als den „natürlichen Takt und angeborenen Instinkt", als den „eingeborenen sittlichen Takt" oder „Instinkt" (pag. 262. 264. 268) [1]. Stein selbst hat zuvor (p. 254) in einer ganz dankenswerten Note auseinandergesetzt, dass die ganze Rechtsphilosophie der Stoa auf der Grundlage des ὀρθὸς λόγος ruhe, und diesen als das allgemeine Weltgesetz bezeichnet: und nun soll auf einmal der ὀρθὸς λόγος den natürlichen sittlichen Instinkt bezeichnen! Falsch ist an dieser Erklärung einmal die Beschränkung des ὀρθὸς λόγος auf das sittliche Gebiet, denn er repräsentiert das richtige, vernunftgemässe Denken überhaupt; noch irriger aber ist es, denselben mit der πρόληψις schlechthin zu identifizieren und ihn damit sozusagen für etwas Primitives zu erklären. Die natürlichen Prolepseis gehören allerdings zum ὀρθὸς λόγος, aber dieser hat eine über dieselben weit übergreifende Bedeutung, indem er sie erst kunstgemäss entwickelt und ausbildet und dadurch zu Mitteln der Erkenntnis des Wirklichen herrichtet. Man traut in der That seinen Augen nicht, wenn man Sätze liest, wie den (p. 269): „auch der ὀρθὸς λόγος Zenos ist nur jene seelische Disposition des Menschen . . ., die ihn befähigt, gewisse ethische und metaphysische

[1]) Wenn der Weise alles durch den natürlichen Takt und angeborenen Instinkt vollbringt (Stein II, 262), so wäre ja die Philosophie überflüssig, und alle Menschen wären Weise! — Gerade auch die Stelle aus Philo, die Stein unbegreiflicherweise als Bestätigung seiner Auffassung citiert (N. 559), hätte ihm sagen müssen, dass der ὀρθὸς λόγος etwas ganz anderes, resp. weit mehr ist als der natürliche sittliche Instinkt.

Grundbegriffe ohne dialektische Zergliederung durch eine blosse, mit grosser Energie auftretende, sinnliche Erfahrung (von was?) aufzufinden und anzuerkennen." Gerade der ὀρθὸς λόγος ist das Vermögen, dialektisch zu zergliedern! Im übrigen ist zur Kritik dieses Satzes nichts beizufügen, da er sich selbst genugsam richtet.

Wir haben nun noch auf die Frage einzugehen, ob Zeno (und wer noch mit den „älteren Stoikern" gemeint sein mag) den ὀρθὸς λόγος als einziges Kriterium angenommen hat. Nach dem Wortlaut der Notiz des D. Laert. (54) ist diese Auffassung mindestens berechtigt. Denn wenn Stein annimmt und mit grosser Wichtigkeit betont, dass schon der Ausdruck ἀπολείπουσι den Gedanken enthalte, die Betreffenden haben den ὀρθὸς λόγος „nur neben anderem" als Kriterium gelten lassen (II, 253, N. 549ª; 259), so ist das ein bedenklicher lapsus. Wer den Sprachgebrauch des Diogenes kennt, der weiss, dass derselbe das Wort ἀπολείπειν ohne jegliche Nebenbedeutung durchgängig als reines verbum declarandi in der Bedeutung „erklären, halten für, annehmen" gebraucht (z. B. VII, 135. 158): ja wenige Worte vor der betreffenden Stelle (54) musste Stein gelesen haben ὁ Βόηθος κριτήρια πλείονα ἀπολείπει, was nichts anderes heisst als: „Boëthus nimmt m. K. an". Uebrigens findet sich derselbe Gebrauch des Wortes ἀπολείπειν auch bei Plutarch (z. B. def. or. 17) und Sextus (z. B. IX, 64). Also auf das ἀπολείπειν lässt sich die Annahme, dass der ὀρθὸς λόγος nicht als einziges Kriterium gemeint sei, nicht gründen. Dagegen stimme ich inhaltlich mit Stein darin vollständig überein, dass Zeno neben dem ὀρθὸς λόγος jedenfalls auch die αἴσθησις, überhaupt ein nicht rationales Kriterium angenommen haben muss. Stein sucht dies nachzuweisen durch Berufung auf die φαντασία καταληπτική, die nach seiner Ansicht ein ausschliesslich sensualistisches Kriterium ist, und welche Zeno ohne Zweifel gekannt hat. Es genügt, einfach darauf zu verweisen, dass nach Cic. ac. I, 42 Zeno die comprehensio facta sensibus für wahr und zuverlässig erklärte, was er nicht konnte, ohne die αἴσθησις für ein Kriterium der Wahrheit zu halten.

Es dürfte jedoch nicht ganz bedeutungslos sein, dass in der Diogenesstelle der ὀρθὸς λόγος als einziges Kriterium aufgeführt, und die αἴσθησις nicht ausdrücklich erwähnt ist. Wir gelangen nämlich hinsichtlich des Kriteriums zu einem ganz anderen Ergebnis als Stein, ja zu einem gerade entgegengesetzten. Stein kommt schliesslich darauf hinaus, die φαντασία καταληπτική sei das eigentliche Kriterium, so dass der Empirismus der Stoa doch „mit äusserster Kraftanstrengung" (p. 276) den Sieg behalte: er lässt also das rationalistische Element, welches die πρόληψις oder der ὀρθὸς λόγος darstellt, sozusagen in den Aermeln der φαντασία καταληπτική wieder verschwinden. Es lässt sich aber wohl eher umgekehrt sagen, dass im stoischen System die αἴσθησις im ὀρθὸς λόγος aufgehen, resp. inbegriffen werden kann. Vor allem ist daran zu erinnern, dass auch die αἴσθησις keine φαντασία καταληπτική erzeugen kann, wenn nicht die διάνοια in naturgemässem Zustand sich befindet (Sext. VII, 424). Doch wir wollen darauf weniger Wert legen, da ja diese Bestimmung wohl erst späteren Stoikern angehört. Aber das muss aufs entschiedenste betont werden, dass die αἴσθησις den Stoikern als Kriterium galt nur für ihr Gebiet, d. h. für die sinnlichen Dinge und ihre Qualitäten, während das Kriterium für die geistigen, insbesondere die ethischen Realitäten lediglich die Vernunft, das Denken ist. Be-

denkt man nun die eminent praktische Richtung ihrer Philosophie, so kann man leicht begreifen, dass die Stoiker als höchstes, umfassendstes Kriterium den λόγος aufgestellt haben: was die αἴσθησις sagt, ist dem Stoiker für sich allein noch keine wertvolle Erkenntnis, erst dann hat er die Sinnendinge wahrhaft erkannt, wenn er ihren Wert für ihn selbst, ihre Bedeutung für sein Leben und seine sittliche Thätigkeit erkannt hat. Ueberdies ist es nur der Logos, der durch Verknüpfung der einzelnen sinnlichen Erkenntnisse und durch Schlüsse aus denselben den Zusammenhang und die Beziehungen der Dinge zu einander erfasst, also auch die Sinnenwelt, ganz abgesehen von ihrer Bedeutung für das Wohl und Wehe des eigenen Ichs, erst wahrhaft erkennt. Insofern kann es uns gar nicht befremden, wenn die Stoiker in summarischer Weise zuweilen den ὀρθὸς λόγος allein als Kriterium namhaft machten. Auch Epictet drückt sich zuweilen so aus, als ob es nur ein einziges Kriterium gebe, und dieses einzige ist dann natürlich nicht die αἴσθησις — was ein Stoiker niemals sagen konnte, falls er nicht dabei auch an die dianoetische αἴσθησις dachte — sondern der λόγος (I, 17, 8 τὸ τῶν ἄλλων κριτήριον, δι᾽ οὗ τἄλλα καταμανθάνεται, ist — die Logik; I, 1, 5 die δύναμις λογική ist es, die sich selbst und alle anderen δυνάμεις erkennt, deren Wert und überhaupt den Wert aller Dinge sowie ihre Anwendung beurteilt und feststellt). Und doch wissen wir, dass Epictet, wo es ihm auf genaue Aufzählung und auf Auseinanderhaltung des Ungleichartigen ankommt, zwei Kriterien aufführt, nämlich die αἴσθησις und die πρόληψις oder den λόγος.

Die φαντασία καταληπτική als Kriterium.

Dass die Stoiker die φαντασία καταληπτική als Kriterium der Wahrheit bezeichnet haben, ist unbestreitbar (D. L. 54; Sextus VII, 253; s. Zeller III, 1, 81—84; Stein II, 267—268). Auch das muss zugegeben werden, dass nach den meisten Aussagen der Quellen die φαντασία καταληπτική als das eigentliche und einzige, beziehungsweise als das Hauptkriterium erscheint. Es erhebt sich nun die Frage, wie sich diese Aussagen vertragen mit der Thatsache, dass die Stoiker auch die αἴσθησις und die πρόληψις, beziehungsweise den ὀρθὸς λόγος, für Kriterien erklärt haben. Zeller (a. a. O.) kommt zu dem Schlusse, dass weder die Wahrnehmung noch die πρόληψις als das eigentliche Kriterium zu bezeichnen sei, vielmehr das καταληπτικόν, die der Vorstellung inwohnende unmittelbare Ueberzeugungskraft. „Diese sollte am ursprünglichsten den Wahrnehmungen des äusseren und inneren Sinnes zukommen, nächst diesen den gemeinsamen Begriffen, welche sich aus ihnen auf natürlichem Wege bilden, den κοιναὶ ἔννοιαι oder προλήψεις, wogegen die kunstmässig gebildeten Begriffe und Sätze ihre Richtigkeit erst durch die wissenschaftliche Beweisführung zu bewähren haben. Dass nun aber den letzteren nichtsdestoweniger auch wieder eine grössere Festigkeit der Ueberzeugung zugeschrieben, und umgekehrt die Zuverlässigkeit der sinnlichen Wahrnehmung bestritten wird, ist einer von den Widersprüchen, an denen das stoische System leidet.“ Ich habe den Abschnitt aus Zeller wörtlich hergesetzt, weil derselbe deutlich zeigt, in welche Verlegenheit man gerät, wenn man die φαντασία κατα-

ληπτική als das eigentliche Kriterium gelten lässt und doch zugleich dieselbe ausschliesslich dem Gebiet der αἴσθησις zuweisen zu müssen glaubt. Nach Zellers Ansicht haben also die προλήψεις, weil sie aus den Wahrnehmungen auf natürlichem Wege sich bilden, auch noch Anteil an dem καταληπτικόν, jedoch bereits in geringerem Grade als die αἰσθήσεις, dagegen die Vernunftschlüsse nicht. Damit würde allerdings in unversöhnlichem Widerspruch stehen, dass diesen letzteren „doch auch wieder eine grössere Festigkeit der Ueberzeugung zugeschrieben wird". Solche Widersprüche dürfen wir den Stoikern nicht zutrauen. Es ist vielmehr gar kein Zweifel, dass sie den durch den ὀρθὸς λόγος auf apodeiktischem Wege zu stande gebrachten Vorstellungen das καταληπτικόν in gleichem Masse zuerkannt haben wie den normalen Sinneswahrnehmungen. Warum sollte nicht auch den Erzeugnissen des ὀρθὸς λόγος eine unmittelbare Ueberzeugungskraft inwohnen, da doch die Stoiker den λόγος als Erkenntnismittel der αἴσθησις mindestens gleichwertig und ebenbürtig geachtet haben? Stein giebt im wesentlichen die Zellersche Ansicht über das Verhältnis der φαντασία καταληπτική zu den beiden anderen Kriterien wieder, hat aber in dem Bestreben, die Harmonie dieser drei Kriterien vollständig darzuthun und nach allen Seiten ins Licht zu setzen, die Sache eher verdunkelt als geklärt und die Unmöglichkeit der seither üblichen Auffassung wider Wissen und Wollen aufs deutlichste bewiesen. In der φαντασία καταληπτική, sagt er (II, 272), fallen αἴσθησις und πρόληψις zusammen; denn diese (gemeint ist die φαντ. κ.) ist einerseits aus der αἴσθησις hervorgegangen, während sie andererseits die πρόληψις implicite in sich birgt. Hiernach sollte man meinen, in jeder φαντασία καταληπτική stecke eine πρόληψις. Jedoch wenn wir uns erinnern, dass Stein die πρόληψις auf „gewisse ethische und metaphysische Grundbegriffe" beschränkt hat, so kann dies unmöglich seine wahre Meinung sein. Stein erklärt sich denn auch p. 274 näher darüber: nicht immer, sondern nur „häufig" — ein anderes Mal sagt er wohl auch „zumeist" — geht die κατάληψις aus einer πρόληψις hervor in Verbindung mit der αἴσθησις. Die letztere kann auch ohne πρόληψις zur φαντασία καταληπτική werden, nicht aber die πρόληψις ohne Mithilfe der αἴσθησις. Das mag alles gut sein, aber durch diese Erklärung wird der frühere Satz hinfällig, dass die φαντασία καταληπτική einerseits aus der αἴσθησις hervorgegangen sei, andererseits die πρόληψις in sich berge: das gilt dann jedenfalls nur für einen Teil der kataleptischen Vorstellungen. Aber trotz der gegebenen Erklärung fällt Stein sofort wieder in jene unberechtigte Verallgemeinerung zurück, wenn er in allem Ernste empfiehlt, in D. L. 54 statt αἴσθησιν καὶ πρόληψιν vielmehr αἰσθητικὴν πρόληψιν zu lesen. Abgesehen von der Sinnwidrigkeit dieser Zusammensetzung, die sich überdies durch den Plural κριτήρια [1]) verbietet, muss ja nun Stein, indem er die αἰσθητικὴ πρόληψις der φαντασία καταληπτική gleichsetzt, wiederum annehmen, dass jede φαντασία καταληπτική ein proleptisches Element in sich enthalte. Wir können also nicht anders urteilen, als dass die Auffassung Steins durch ihre eigene Unwahrscheinlichkeit und Undenkbarkeit sich widerlegt: hätte er auch nur einmal versucht, dieselbe durch ein Beispiel zu illustrieren! aber es ist vielleicht kein Zufall, dass er dies nicht ver-

[1]) Bei Suidas, s. v. πρόληψις, heisst es sogar ausdrücklich δύο κριτήρια.

sucht hat, denn jeder Versuch hätte ihm das Undenkbare und Widerspruchsvolle seiner Auffassung vor Augen stellen müssen.

Wie ist nun aber in Wirklichkeit die φαντασία καταληπτική in Einklang zu setzen mit den beiden anderen Kriterien? Wir antworten: die αἴσθησις und der λόγος (oder die πρόληψις) sind und bleiben die wahren und eigentlichen Kriterien, sofern man unter Kriterium ein Erkenntnismittel versteht. Die φαντασία καταληπτική aber ist ebenfalls Kriterium, jedoch in einem anderen Sinne, nämlich nicht als Erkenntnismittel, sondern als Erkenntniszeichen. Man hätte längst darauf kommen können, dass die φαντασία καταληπτική schlechterdings nicht in demselben Sinne Kriterium genannt worden sein kann wie die αἴσθησις und der λόγος: diese letzteren sind Kräfte der Seele, also sozusagen stabile Kriterien, die φαντασία καταληπτική aber ist nur eine Vorstellung, also eine momentane, symptomatische Erscheinung in der Seele. Allerdings hat dieselbe eine unmittelbare Ueberzeugungskraft, aber woher hat sie diese? nicht von den Dingen selbst oder allein, sondern von den beiden eigentlichen, substantiellen Kriterien, entweder von der αἴσθησις oder vom λόγος, beziehungsweise von der Anlegung dieser Kriterien an die Dinge resp. an die Axiomata. Wenn ich z. B. Dion sehe in einer Weise, dass jede Sinnestäuschung ausgeschlossen ist, so habe ich eine φαντασία καταληπτική des Dion: in der besonderen Art dieser φαντασία, in ihrem ἰδίωμα, nämlich dem ἐναργές und ἔντονον (Sext. VII, 408), liegt das Kriterium der Wahrheit. Aber woher hat sie denn das ἐναργές und ἔντονον? aus nichts anderem als aus der αἴσθησις, welche das Mittel ist, die sinnlichen Dinge und ihre Qualitäten zu erkennen: sie muss als Kanon, als eigentliches, substantielles Kriterium, an die Dinge angelegt werden, wenn im einzelnen Falle eine kataleptische Vorstellung zu stande kommen soll. Dass uns die letztere in vielen Fällen direkt durch die Dinge erzeugt scheint, kommt nur daher, dass die Anlegung des Kriteriums (der αἴσθησις) an die Dinge wegen ihrer Geschwindigkeit uns nicht zum Bewusstsein kam: sie hat aber dennoch stattgefunden. Oft jedoch entsteht die φαντασία καταληπτική nicht so schnell, sondern wir müssen unsere Sinne angestrengt auf das Objekt richten (Cic. ac. II, 30 ut sensus ad res percipiendas intenderemus) und allerlei Vorkehrungen treffen, bis die φαντασία das Idiom des Kataleptischen bekommt (ac. II, 19 dum aspectus ipse fidem faciat sui judicii). Man sieht also deutlich den Unterschied: die αἴσθησις ist Kriterium im Sinne des Massstabes der Wahrheit, die φαντασία καταληπτική aber im Sinne eines Symptoms der eingetretenen Erkenntnis. Nehmen wir noch ein Beispiel aus dem Gebiete des anderen Kriteriums, des λόγος. Der Satz „der Tod ist kein Uebel“ wird proponiert; er ist nicht unmittelbar einleuchtend, muss also erst auf seine Wahrheit untersucht werden. So wie er ist, entspricht er (auf dem Gebiet des erstgenannten Kriteriums) einem Objekt, das sich der αἴσθησις nicht in sofort kataleptischer Weise darbietet, daher erst von den Sinnen geprüft werden muss. Dieser Satz „der Tod ist kein Uebel“ wird nun aber zu einer kataleptischen Vorstellung dadurch, dass wir den λόγος (oder die πρόληψις, nämlich die διηρθρωμένη) als Massstab an ihn anlegen. Der Massstab wäre in diesem Falle: „etwas Unvermeidliches kann kein Uebel sein“. Diese πρόληψις διηρθρωμένη ist das eigentliche, sachliche Kriterium, die φαντασία καταληπτική aber, welche durch Anlegung dieses Kriteriums an

das Objekt (den Satz) entsteht, ist wiederum sozusagen nur subjektives Kriterium, d. h. ein Symptom, an welchem das urteilende Subjekt die Wahrheit des Satzes erkennt. Es ist also allerdings so, dass die φαντασία καταληπτική die beiden anderen Kriterien gewissermassen umschliesst, aber in einem ganz anderen Sinne, als Stein es darstellt: sie ist ein Erzeugnis der beiden substantiellen Kriterien, αἴσθησις und λόγος, nämlich das Ergebnis der Anlegung dieser Massstäbe der Wahrheit an die Objekte, aber eben deshalb selbst Kriterium, weil sie durch ihr ἰδίωμα ἐναργές und ἔντονον sich dem Subjekt als unbedingt wahr erweist. So ist sie gleichsam der subjektive Reflex der thatsächlich stattgehabten Prüfung und Messung des Objektes durch die αἴσθησις oder durch den λόγος.

Eine gewisse Bestätigung findet diese Auffassung durch eine bisher auffallenderweise übersehene Mitteilung des Sextus. Er berichtet nämlich (VII, 35 etc.; II, 16 etc.), dass das λογικὸν κριτήριον eine dreifache Bedeutung habe, beziehungsweise, dass es drei Kriterien gebe, das κριτήριον ὑφ᾽ οὗ, δι᾽ οὗ und καθ᾽ ὅ. Er nennt zwar nicht ausdrücklich die Stoiker als Urheber dieser Unterscheidung, aber der ganze Zusammenhang sowie die Einteilung selbst nach Inhalt und Form spricht sehr dafür, dass wir es mit einer stoischen Subtilität zu thun haben. Das Kriterion ὑφ᾽ οὗ sei der urteilende Mensch, das δι᾽ οὗ die αἴσθησις und διάνοια, das καθ᾽ ὅ die προςβολὴ τῆς φαντασίας. Das Kriterion ὑφ᾽ οὗ können wir als unwesentlich ausser acht lassen; in dem Kriterion δι᾽ οὗ hingegen haben wir nichts anderes zu erblicken als die beiden eigentlichen, substantiellen Kriterien der Stoa, αἴσθησις und λόγος (oder πρόληψις); denn διάνοια ist hier, wie auch sonst meistens, ganz identisch mit λόγος (man vergleiche D. L. 51, 52 u. 54 miteinander und mit Sext. VIII, 176). Das Kriterion καθ᾽ ὅ aber ist, wie aus den beigefügten Vergleichen ersichtlich ist, die Anlegung dieser substantiellen Kriterien an die Objekte, beziehungsweise die aus derselben sich ergebende kataleptische Vorstellung. Der Ausdruck καταληπτικὴ φαντασία wird von Sextus hier allerdings nicht gebraucht; auch muss zugegeben werden, dass das κριτήριον καθ᾽ ὅ nicht ohne weiteres mit der φαντασία καταληπτική sich deckt. Denn es bedeutet den Akt der Anlegung des Massstabes an das Objekt, während die φαντασία καταληπτική sozusagen das Ergebnis dieses Aktes ist. Ferner liegt eine gewisse Ungenauigkeit darin, dass in dem Vergleich mit dem ζυγοστάτης und τέκτων der Anlegung der Massstäbe (oder der Auflage der Gewichte) nicht, wie man meinen sollte, die προςβολή der κριτήρια δι᾽ ὧν (d. h. der αἴσθησις und διάνοια), sondern die προςβολὴ φαντασίας entspricht. Mit φαντασία kann aber hier nicht das Kriterium (αἴσθησις oder διάνοια), sondern nur das zu messende, resp. zu beurteilende Objekt (das αἰσθητόν oder das ἀξίωμα) gemeint sein [1]. Jedoch es macht dies eigentlich keinen Unter-

[1]) Dass das Wort φαντασία zuweilen, namentlich bei Epictet, etwas Objektives, nämlich das vorgestellte Objekt bedeuten kann, ist früher schon bemerkt worden. Sogar in Verbindung mit καταληπτικός hat es bei Epictet einmal diese Bedeutung; nämlich IV, 4, 13 spricht er davon, dass der Philosoph, wenn eine kataleptische und eine akataleptische Vorstellung vorliege, im stande sein sollte, dieselben sofort zu unterscheiden (διακρίνειν). Hier kann also die φαντασία καταλ. unmöglich als Kriterium betrachtet werden, da sie ja selbst vielmehr ein Objekt der κρίσις ist. Uebrigens ist zu beachten, dass es gerade an dieser

schied; denn ob man sagt: „der Zimmermann legt den Massstab an den Gegenstand an" oder „er legt den Gegenstand an den Massstab an", ist schliesslich dasselbe. Im ganzen wird man also jedenfalls sagen müssen, dass durch diese Unterscheidung des κριτήριον δι' οὗ und des κριτήριον καθ' ὃ (ἡ προςβολὴ τῆς φαντασίας, καθ' ἣν ὁ ἄνθρωπος ἐπιβάλλεται κρίνειν) unsere Auffassung des Verhältnisses zwischen φαντασία καταληπτική einerseits und αἴσθησις, beziehungsweise πρόληψις (λόγος, διάνοια) andererseits in merkwürdiger Weise bestätigt wird. Nicht bloss tritt der Gedanke, dass αἴσθησις und διάνοια die beiden eigentlichen, materialen Kriterien sind, darin klar hervor (insbesondere auf Grund der angeführten Vergleiche, Sext. VII, 36 etc.), sondern auch das κριτήριον καθ' ὃ berührt sich sehr nahe mit der φαντασία καταληπτική, sofern diese Kriterium ist: in beiden Fällen handelt es sich sozusagen um die akute Anwendung der stabilen Kriterien im einzelnen Fall. Die αἴσθησις z. B. wird ein aktuelles Kriterium erst im Augenblick der Anwendung auf ein Sinnenobjekt: das unmittelbare Produkt dieser Anwendung aber ist die φαντασία καταληπτική. Denn wer die αἴσθησις wirklich als Kriterium, d. h. also in normaler Weise, gebraucht und an die Dinge anlegt, der bekommt auch davon eine φαντασία καταληπτική, welche nichts anderes ist als das auf den objektiven Kanones ruhende subjektive Kriterium der Wahrheit im einzelnen Fall.

2) Der Wille.

Stein hat in Aussicht gestellt, in einem dritten Bande, welcher den Schluss seiner „Psychologie der Stoa" bilden soll, die stoische Affektenlehre zu behandeln. Er nimmt dabei offenbar das Wort „Affekt" in derselben weiten Bedeutung, welche der Begriff πάθος bei den Stoikern hat. Es ist nun allerdings nicht zu bestreiten, dass die Stoiker mit dem Wort πάθη nicht bloss Gefühle, sondern auch Willensvorgänge bezeichnet haben: von den vier stoischen Hauptaffekten (ἐπιθυμία, φόβος, ἡδονή, λύπη) gehören die zwei ersteren zur Kategorie des Willens, die zwei letzteren zur Kategorie des Gefühls. Man könnte also sagen, da die Stoiker selbst zwischen den Vorgängen des Willens und des Gefühls nicht bestimmt unterschieden, sondern beiderlei Seelenfunktionen in dem Wort πάθος vereinigt haben, so sei es nicht bloss erlaubt, sondern sogar geboten, auch die Lehre vom Willen unter die Affektenlehre zu subsumieren. Jedoch wenn auch bei der Darstellung der stoischen Lehre von den πάθη und εὐπάθειαι die meisten auf den Willen und das Gefühl bezüglichen psychologischen Begriffe erörtert oder wenigstens berührt werden müssen, so würden doch auch manche wichtige Begriffe, wie προαίρεσις, ὄρεξις, ἐπιβολή, προθυμία etc. nicht oder nicht genügend berücksichtigt werden können. Es ist deshalb wohl angemessener, die Lehre vom Willen und vom Gefühl gesondert zu behandeln und die einzelnen πάθη und εὐπάθειαι je bei der Lehre vom Willen oder vom

Stelle φαντασίαι καταληπταί heisst, nicht καταληπτικαί. Fasst man καταληπτός passivisch, so ist natürlich auch die φαντασία im passiven oder objektiven Sinne zu verstehen.

Gefühl zu besprechen. Um aber zugleich eine Gesamtanschauung der stoischen Lehre von den πάθη zu geben, werden diejenigen Fragen, welche sich auf das Wesen der πάθη im allgemeinen beziehen, im Zusammenhang erörtert werden, und zwar, da das πάθος immerhin mehr ins Gebiet des Gefühls als des Willens gehört, in dem Teil, welcher von dem Gefühl handelt.

a) Die ὄρεξις.

Wenn hier die Lehre vom Wollen mit dem Begriff der ὄρεξις eröffnet wird, so beruht sowohl diese Voranstellung der ὄρεξις als auch überhaupt die gesonderte Behandlung derselben als eines der ὁρμή koordinierten Begriffes lediglich auf dem Sprachgebrauch Epictets, der, wie schon früher erwähnt, die ὄρεξις als erste, die ὁρμή als zweite Stufe der philosophischen Bildung bezeichnet und überhaupt durchgängig das ὀρέγεσθαι als selbständige Seelenfunktion von dem ὁρμᾶν unterscheidet. Wollte man sich nämlich nach dem Kompendium der stoischen Ethik richten, welches uns Stobäus überliefert hat, so müsste man die ὁρμή als umfassende Gesamtbezeichnung sämtlicher Willensvorgänge obenanstellen und dürfte die ὄρεξις nur als eine Unterart der ὁρμή behandeln (Stob. ecl. II, 87: ἡ ὄρεξις . . . λογικῆς ὁρμῆς εἶδος). Auf denselben Gedanken, dass nämlich die ὄρεξις den Stoikern nur als eine Spezies der ὁρμή galt, führt auch die Erwägung, dass das πάθος definiert wurde als ὁρμὴ πλεονάζουσα, die ἐπιθυμία aber als ὄρεξις ἄλογος (D. L. 110. 113; ecl. II, 39. 88. 90): auch hiernach ist die ὄρεξις nur als eine Form der ὁρμή zu betrachten. Da jedoch, wie gesagt, Epictet die ὄρεξις von der ὁρμή so bestimmt unterscheidet, so muss zunächst das Wesen der ὄρεξις für sich ermittelt werden.

Die ἐπιθυμία wurde von den Stoikern definiert als ὄρεξις ἄλογος, als unvernünftige Begierde (D. L. 113; ecl. II, 90). Um jegliches Missverständnis zu verhüten, haben die Stoiker ausdrücklich erklärt, das Wort ἄλογος sei hier nicht im gewöhnlichen Sinne zu verstehen (= vernunftlos), sondern gleichbedeutend mit ἀπειθὴς τῷ λόγῳ (ecl. II, 89). Damit wollten sie sagen, dass die ἐπιθυμία, wie überhaupt das πάθος nicht etwas sei, was am Wesen des λόγος gar nicht teil habe und seinem Machtbereich ganz entzogen sei, sondern dass man sie zu betrachten habe als widervernünftige Bewegung des einen und unzertrennlichen, vernunftbegabten Hegemonikon, welches eben die rätselhafte Eigentümlichkeit hat, dass es sich sowohl vernunftgemäss als auch vernunftwidrig bewegen und bestimmen kann. Dieser einfache, schon öfter hervorgehobene Gedanke, dass nämlich die Vernunft des Menschen, welche ursprünglich eine ideal normative ist, doch zugleich die Fähigkeit hat, von sich selbst sozusagen abzufallen und sich im Widerspruch mit sich selbst zu bestimmen, bildet eigentlich den Schlüssel zum richtigen Verständis der ganzen stoischen Psychologie und Ethik, insbesondere auch der Lehre von den πάθη. Bei dieser Anschauung konnten also die Stoiker ganz wie die Akademiker oder Peripatetiker von unvernünftigen Seelenbewegungen reden (τὸ πάθος = ἄλογος ψυχῆς κίνησις, D. L. 110; ecl. II, 88), ohne doch das Vorhandensein einer von Natur unvernünftigen Seelenkraft zuzugeben: die unvernünftige Bewegung fassten sie

auf als einen Vorgang im vernunftbegabten Hegemonikon, nicht als Funktion einer besonderen, unvernünftigen Seelenkraft, nicht als κίνησις τοῦ ἀλόγου τῆς ψυχῆς, wie dies der heterodoxe Posidonius gethan hat. Es ist hier nicht der Ort, an dieser stoischen Auffassung Kritik zu üben, sondern es soll nur die Thatsache konstatiert werden, dass die Stoiker sich damit in entschiedenen Gegensatz zu dem psychologischen Dualismus der „Alten“ zu stellen wähnten. Diese Thatsache hat aber Hirzel verkannt, wenn er die Ansicht ausspricht, Chrysipp habe, indem er die ἐπιθυμία als ὄρεξις ἄλογος definierte, gegen den stoischen Sprachgebrauch verstossen und zur Erleichterung des Verständnisses an der hergebrachten aristotelischen Definition festgehalten (II, 385). Wenn Chrysipp von einer ἄλογος ὄρεξις sprach, so verstand er diesen Ausdruck in einem ganz anderen Sinn als Aristoteles, nämlich nicht so, als ob das Begehren an und für sich unvernünftig wäre, d. h. einer unvernünftigen Seelenkraft entstammte, sondern in dem Gedanken, dass auch die ὄρεξις, sei sie nun vernünftig oder widervernünftig, eine Funktion der Vernunft, d. h. des vernunftbegabten Hegemonikon sei. Es ist also durchaus keine „Enantiologie“, wenn Chrysipp anderswo die ὄρεξις als ὁρμὴ λογική bezeichnet (Galen 380; vergl. II, 87): λογική ist auch die ἄλογος ὄρεξις, insofern sie eine Bewegung des λογικὸν ἡγεμονικόν ist. Man darf somit das Wort λογικός nicht ohne weiteres mit „vernunftgemäss“ übersetzen: auch der Schlechte hat ein λογικὸν ἡγεμονικόν, aber nicht ein vernunftgemässes; λογικός heisst eben in den meisten Fällen nichts anderes als „vernunftbegabt“ [1]). Freilich der Verfasser der placita Hippocr. et Plat. erblickt in diesen beiden Definitionen der ἐπιθυμία, resp. ὄρεξις einen groben Widerspruch und bildet sich ein, den Chrysipp durch die unsinnige Kombination beider Definitionen völlig ad absurdum geführt zu haben (ibid. ἐπιθυμία = ὁρμὴ λογικὴ ἐπί τι ὅσον χρὴ ἧδον αὐτῷ ἄλογος). Aber Hirzel hätte sich durch die Ausführungen des Galen nicht irre führen lassen sollen: von einer Inkongruenz der beiden Definitionen ist keine Rede. Auch ist es willkürlich, wenn Hirzel annimmt, Chrysipp sei mit seiner Definition der ἐπιθυμία als ὄρεξις ἄλογος allein gestanden. Allerdings bezeugt uns Galen, dass Chrysipp diese Definition angewendet hat (366. 380); aber damit ist doch nicht gesagt, dass andere Stoiker dieselbe nicht ebenfalls gebraucht haben. Bei D. L. 113 und Stob. ecl. II, 90 wird diese Definition der ἐπιθυμία als die allgemein stoische aufgeführt, und es ist auch gar kein Grund einzusehen, warum dieselbe nicht allgemein in der Stoa anerkannt gewesen sein soll.

Durch diese eine Thatsache nun, dass die Stoiker von einer ἄλογος ὄρεξις gesprochen haben, wird die Behauptung Hirzels (a. a. O.) hinfällig, dass nach dem ursprünglichen Sprachgebrauch der Stoa die ὄρεξις nur das vernunftgemässe Streben bedeute. Wenn die Stoiker

[1]) Gerade Chrysipp hat nach Plut. st. rep. 18 auch die κακία für ein λογικόν, d. h. für etwas, was im λογικὸν ἡγεμονικόν vor sich geht und nur bei vernunftbegabten Wesen sich finden kann, erklärt. Der Verfasser der erwähnten Schrift, der hinsichtlich des Verständnisses der stoischen Lehre wie hinsichtlich der Schärfe der Kritik hoch über Galen steht, erblickt in dieser Behauptung Chrysipps, so scharf er sie bekämpft, doch nicht wie jener einen Widerspruch mit seinen sonstigen Aufstellungen, sondern erklärt das λογικόν ganz richtig durch den Ausdruck λόγος ἡμαρτημένος.

die ὄρεξις an und für sich schon als eine vernunftgemässe Thätigkeit der Seele betrachtet haben würden, so hätten sie weder von einer ἄλογος noch von einer εὔλογος ὄρεξις reden können: die ὄρεξις hätte dann ohne den Zusatz εὔλογος den konträren Gegensatz zur ἐπιθυμία gebildet, sie selbst wäre die dem πάθος der ἐπιθυμία entsprechende εὐπάθεια. Das Gegenteil der ἐπιθυμία ist nun aber nach stoischer Lehre nicht die ὄρεξις, sondern die βούλησις, welche als εὔλογος ὄρεξις (vernunftgemässes Begehren) definiert wird (ecl. II, 87; D. L. 116). Es ist also gar nicht zu bestreiten, dass die Stoiker die ὄρεξις als vox media gebraucht haben, gerade so wie die ἔκκλισις, welche die Kehrseite der ὄρεξις ist. Auch die ἔκκλισις nämlich kann sowohl vernunftwidrig als auch vernunftgemäss sein: im ersteren Fall ist sie ein πάθος (φόβος), im letzteren eine εὐπάθεια (εὐλάβεια — D. L. 116; ecl. II, 90).

Was Hirzel ausser der von ihm missverstandenen Definition der ὄρεξις (als ὁρμὴ λογική) zum Beweise seiner Ansicht beibringt, ist ebensowenig stichhaltig. Wenn ecl. II, 97 gesagt wird, dass die ἀγαθὰ ὀρεκτά seien, so heisst das doch wahrlich nicht, dass die ὄρεξις nur auf ἀγαθά, d. h. auf wirkliche Güter sich richten könne, sondern nur, dass das Objekt der normalen ὄρεξις die wahren (sittlichen) Güter sind. Allerdings könnte an dieser Stelle nicht ἐπιθυμητά statt ὀρεκτά stehen, da es zum Wesen der ἐπιθυμία gehört, dass sie widervernünftig ist, also nicht auf die (wahren) ἀγαθά sich richtet. Die ὄρεξις bildet somit freilich unstreitig einen Gegensatz zur ἐπιθυμία, aber keinen konträren, sondern nur einen kontradiktorischen: die ἐπιθυμία ist schon sozusagen inhaltlich bestimmt, sie ist an sich schlecht und widervernünftig, die ὄρεξις aber ist an und für sich weder vernünftig noch widervernünftig, sondern kann sowohl ἄλογος als auch εὔλογος sein. Streng genommen ist also die blosse ὄρεξις eine Abstraktion: da sie nur entweder vernunftgemäss oder vernunftwidrig sein kann, so ist sie in der Wirklichkeit immer entweder ἐπιθυμία oder βούλησις. So könnte denn die ὄρεξις ohne Zweifel mit demselben Rechte für ein ἀνύπαρκτον erklärt werden, wie Arkesilaus die κατάληψις für irreal erklärte: wie diese entweder (im Unweisen) ἄγνοια, oder (im Weisen) ἐπιστήμη ist, so sind die Begierden des Unweisen stets ἐπιθυμίαι, die des Weisen stets βουλήσεις. Jedoch in praxi haben sich die Stoiker offenbar an diese strenge Unterscheidung nicht gebunden, sondern das Wort ὀρέγεσθαι in utramque partem gebraucht. Dagegen mit dem Wort ἐπιθυμεῖν, wenn sie es auch zuweilen im guten Sinne anwenden mochten, haben sie doch in der Regel nur das vernunftwidrige Begehren bezeichnet. Bedenkt man nun ebendies, dass die Stoiker zur Bezeichnung des letzteren gewöhnlich das Wort ἐπιθυμεῖν gebrauchten, so ist es sehr leicht erklärlich, wie der Schein entstehen konnte, als ob der Begriff des Vernunftgemässen in dem Wort ὄρεξις selbst liegen würde. Wenn nach stoischer Lehre der Unweise stets in der Form der ἐπιθυμία begehrt, so lag die Versuchung nahe, das Begehren des Weisen eben dadurch von dem des Unweisen zu unterscheiden, dass man jenes ὀρέγεσθαι, dieses ἐπιθυμεῖν nannte; denn das Wort βούλεσθαι (βούλησις) war zu gewöhnlich, als dass man durchgängig und konsequent in dasselbe jenen bestimmten Sinn hineinlegen konnte. Ferner müssen wir uns vergegenwärtigen, dass dem stoischen Optimismus zufolge jede geistige Fähigkeit des Menschen ursprünglich eine gute und vernunftgemässe ist. Zu diesen geistigen Fähigkeiten gehört aber auch die ὄρεξις, wie denn

Epictet (I, 1, 12) die ὀρεκτικὴ δύναμις neben der λογικὴ oder χρηστικὴ φαντασίαις als das Göttliche am Menschen bezeichnet. Weil also die ὄρεξις eine dem Menschen ursprünglich eigene, normale Seelenthätigkeit ist, während die ἐπιθυμία als selbstverschuldete Entartung oder Verkehrung dieser natürlichen Fähigkeit betrachtet wurde, so konnte der Schein entstehen, als ob die ὄρεξις an sich schon stets vernunftgemäss wäre. Sie ist dies aber nur der Anlage und Bestimmung nach, nicht in Wirklichkeit, wie ja sogar die λογικὴ δύναμις oder der λόγος, welcher jedem von Natur gegeben ist, nur potentiell vernunftgemäss ist.

Von hier aus werden wir nun auch im stande sein, die Notiz des Galen (486 etc.), welche eigentlich allein der Ansicht Hirzels einige Berechtigung zu verleihen scheint, richtig zu verstehen. Galen führt nämlich daselbst aus, die Worte βούλεσθαι, ὀρέγεσθαι, ἐπιθυμεῖν etc. seien völlig gleichbedeutend, und die insbesondere bei den Stoikern beliebte pedantische Unterscheidung dieser Begriffe sei durchaus unfruchtbar und führe die sachliche Diskussion auf einen Streit um Worte hinaus. Nun fährt er fort: διὸ καὶ τεχνάζονταί τινες ἐξεπίτηδες ὑπὲρ τοῦ μηδὲν περανθῆναι πρὸς ἕκαστον τῶν ὀνομάτων ἐνίστασθαι, indem sie erklären, man dürfe nicht sagen: ὁ διψῶν ὀρέγεται πόματος, ἀστεῖον (nach Hirzels Konjektur) γάρ τι τὴν ὄρεξιν εἶναι καὶ μόνου τοῦ σοφοῦ, ὑπάρχειν γοῦν αὐτὴν ὁρμὴν λογιστικὴν ἐπί τι ὅσον χρὴ ἥδοντος [1]); aber auch ἐπιθυμεῖν dürfe man das Dürsten nicht nennen, da die ἐπιθυμία etwas Schlechtes sei und nur bei den Schlechten sich finde, während das Dürsten auch den ἀστεῖοι zukomme. Man sollte nun erwarten, dass Galen s a g e, mit welchem Worte die τινες die Begierde des Dürstenden bezeichnet haben; man könnte etwa an das Wort ἐφίεσθαι denken. Doch Galen sagt nichts davon: es scheint vielmehr die Absicht der τινες gewesen zu sein, darzuthun, dass das Dürsten gar keine Begierde sei, da es weder ὀρέγεσθαι noch ἐπιθυμεῖν genannt werden könne. Darauf deuten auch die Worte hin τεχνάζονται ἐξεπίτηδες ὑπὲρ τοῦ μηδὲν περανθῆναι etc., welche keinen anderen Sinn haben können, als dass die Betreffenden durch dieses sophistische Premieren der ὀνόματα die (stoische) Unterscheidung der Begriffe ὀρέγεσθαι und ἐπιθυμεῖν ad absurdum führen wollten, indem sie zeigten, dass dadurch nichts erreicht, d. h. keine richtige Erkenntnis der Wirklichkeit zu Tage gefördert werde [2]). Die τινες können also keine Stoiker gewesen sein; sie waren vielmehr deren Gegner, welche die stoischen Definitionen und Paradoxieen durch buchstäbliche Fassung derselben als lächerlich und sinnlos darzustellen sich bemühten. Dass die ὄρεξις ein ἀστεῖον sei und nur dem Weisen eigne, das haben offenbar die Stoiker nicht selbst gesagt, sondern ihre Gegner haben es — darauf deutet auch das γοῦν hin — g e s c h l o s s e n aus der Chrysippschen Definition der ὄρεξις (= ὁρμὴ λογιστικὴ ἐπί τι ὅσον χρὴ ἧδον). Das Wort λογιστική besagt jedoch, wie wir sahen, durchaus nicht, dass die ὄρεξις ein vernunftgemässes Begehren sei, sondern nur, dass sie (wie auch die ἐπιθυμία) eine Funktion der λογικὴ δύναμις sei, wie dies Galen an einer

[1]) p. 367 findet sich dieselbe Definition, nur dass statt des unverständlichen ἥδοντος der Accusativ ἧδον steht.

[2]) Der Ausdruck ὑπὲρ τοῦ μηδὲν περανθῆναι ist nämlich emphatisch zu verstehen = damit (man sieht, dass) nichts erreicht wird.

anderen Stelle (367) ganz richtig darstellt. Dagegen liegt allerdings in den Worten ἐπί τι ὅσον χρὴ ἧδον der Gedanke, dass das Objekt der ὄρεξις ein vernunftgemässes sein muss, womit dann von selbst gesagt wäre, dass die ὄρεξις ebenfalls vernunftgemäss ist. Auch die ἐπιθυμία ist eine ὁρμὴ λογιστικὴ ἐπί τι ἧδον, d. h. ein aus dem vernunftbegabten Hegemonikon stammendes Verlangen nach einem Angenehmen. Jedoch während der Unweise nicht bloss dasjenige begehrt, was notwendig ist, und auch das Notwendige (wie z. B. Speise und Trank) nicht bloss begehrt, soweit es notwendig ist, sondern im Uebermass, überdies nicht weil es notwendig, sondern weil es angenehm ist (so dass ihm also nicht das Notwendige, sondern das Angenehme als solches Selbstzweck ist), begehrt der Weise das Angenehme nur, weil und soweit es notwendig ist[1]). Wenn nun aber auch Chrysipp in dieser Definition, deren eigentlicher Sinn freilich nicht mit Sicherheit zu ermitteln ist, die ὄρεξις als ein vernunftgemässes Begehren hingestellt hat, so hat er dies doch sicherlich in keinem anderen als in dem oben ausgeführten Sinne gethan, dass sie nämlich eine dem Menschen ursprünglich eigene und darum ihrer Bestimmung nach gute und vernunftgemässe Seelenthätigkeit ist. Für gewöhnlich haben aber die Stoiker ohne Zweifel das Wort ὀρέγεσθαι auch von unvernünftigem Begehren gebraucht, wie wir es auch bei Epictet finden werden. Jedenfalls ist es unrichtig, wenn Hirzel aus unserer Galenstelle herausliest, es sei dem Chrysipp zum Vorwurf gemacht worden, dass er durch die Definition der ἐπιθυμία als ὄρεξις ἄλογος gegen den stoischen Sprachgebrauch verstossen habe, nach welchem es gar keine unvernünftige ὄρεξις gebe. Galen sagt nur, dass ein stoischer Pedant es dem Chrysipp wohl als Sünde anrechnen werde, wenn er statt der längeren, genaueren Definition (ὄρεξις ἀθρόως ῥεπτικὴ πρὸς τὸ τυγχάνειν) die kürzere (ὄρεξις ἄλογος) anwende. Indem nun Hirzel vorschlägt, ἀθρόως durch ἀλόγως zu ersetzen, giebt er ja selbst zu, dass auch der strengste Stoiker von einer unvernünftigen ὄρεξις sprechen konnte. Diese längere Definition würde also der anderen (ὁρμὴ λογιστική etc.) um nichts weniger widersprechen als die kürzere. Jedoch auch wenn man ἀθρόως liest, so ist in dieser Definition, welche Galen als die genaueste, den strengsten Anforderungen stoischer Pedanterie genügende bezeichnet, thatsächlich von einer unvernünftigen ὄρεξις die Rede, womit unwiderleglich bewiesen ist, dass auch für den Stoiker der Begriff des Vernunftgemässen nicht schon im Worte ὄρεξις lag. Nicht von einem Stoiker wurden jene Chrysippschen Definitionen der ὄρεξις und der ἐπιθυμία einander widersprechend gefunden, sondern von Galen selbst, weil derselbe die Zweideutigkeit des stoischen Begriffes λογικός nicht verstand oder nicht verstehen wollte, und in dem Ausdruck ὄρεξις ἄλογος thörichterweise die Konzession einer unvernünftigen Seelenkraft erblickte. Freilich das gleiche Missverständnis liegt der Darstellung Hirzels zu Grunde. Wenn Posidonius sich um die Unterscheidung von ὀρέγεσθαι und ἐπιθυμεῖν nicht kümmerte, so war

[1]) Was für Objekte mit dem Ausdruck ὅσον χρὴ ἧδον gemeint sind, davon wird später die Rede sein. Indes kann hier schon vorläufig bemerkt werden, dass die Stoiker die sinnliche Begierde, sofern sie kein πάθος (ἐπιθυμία), sondern reiner Naturtrieb ist, nicht ὄρεξις nannten, sondern προθυμία. Die ὄρεξις repräsentiert lediglich das aus dem Hegemonikon stammende, insofern „vernünftige“ Begehren: Objekt der (normalen) ὄρεξις sind also ausschliesslich die geistigen Güter.

das nicht eine Abweichung vom früheren stoischen Sprachgebrauch, sondern eine Folge seiner durchaus unstoischen Psychologie: wenn er von einer ἄλογος ὄρεξις sprach, so meinte er etwas wesentlich anderes als Chrysipp, nämlich die Funktion einer von Haus aus unvernünftigen Seelenkraft, nicht die widervernünftige Selbstbewegung des λογικὸν ἡγεμονικόν. Es ist also ganz verkehrt, die Terminologie des Posidonius als ein Glied in der Entwicklung des stoischen Sprachgebrauches hinsichtlich der ὄρεξις zu betrachten. Posidonius steht vielmehr nach vorwärts wie nach rückwärts mit seiner Psychologie so ziemlich allein da in der Stoa, und Epictet zeigt sich von der Heterodoxie desselben so wenig beeinflusst, dass man fast glauben könnte, er habe von der Existenz des Posidonius gar nichts gewusst. Die folgende Darstellung wird zeigen, dass Epictet auch hinsichtlich des Gebrauchs und der Auffassung der Begriffe ὄρεξις und ἐπιθυμία den strengen Standpunkt der alten Stoa vollständig vertritt.

Der prinzipielle Unterschied von ὄρεξις und ἐπιθυμία kommt bei Epictet durchweg deutlich zur Geltung. Die ὀρεκτικὴ δύναμις bildet, neben der ὁρμητική und χρηστικὴ ταῖς φαντασίαις, den göttlichen Teil des Menschen (I, 1, 12). Niemals hätte Epictet sagen können, die ἐπιθυμητικὴ δύναμις sei ein μέρος θεῖον; denn das ὀρέγεσθαι ist eine normale Thätigkeit der Seele oder des Hegemonikon (IV, 11, 6; III, 22, 31; IV, 11, 26), während die ἐπιθυμία eine naturwidrige Bewegung des Hegemonikon ist (II, 18, 8). Die ὄρεξις ist nun aber natürlich nicht an sich vernunftgemäss, sondern nur der Anlage und Bestimmung nach: wie der Mensch die Denkkraft (λογικὴ δύναμις) falsch gebrauchen kann, so auch die Kraft des Begehrens. Das richtige, vernunftgemässe Begehren ist dem Menschen nicht angeboren, sondern bildet das Ziel, dem er zustreben soll, und das er nur durch die Philosophie erreichen kann. Er hat von Natur wohl die ἀφορμαί (Mittel, Ausrüstung) zum richtigen Begehren, wie zum richtigen Denken etc., aber wirklich eigen wird es ihm erst durch sittliche Arbeit an sich selbst. Oft wird von Epictet als das höchste Ziel des Menschen das naturgemässe Begehren hingestellt (ὀρέγεσθαι κατὰ φύσιν, I, 21, 2; II, 24, 19 — ὀρέξει χρῆσθαι κατὰ φύσιν, IV, 4, 28 — ἐν ὀρέξει καὶ ἐκκλίσει κατὰ φύσιν ἀναστρέφεσθαι, III, 23, 12 — ὀρέγεσθαι συμφώνως τῇ φύσει, I, 4, 14 — ὡς πεφύκαμεν, III, 7, 26 — ὡς δεῖ, Ench. 31, 4 — καλῶς, I, 19, 25; III, 24, 56 — εὐλόγως, III, 13, 21). Aus diesen näheren Bestimmungen der ὄρεξις ergiebt sich von selbst, dass Epictet auch ein nicht naturgemässes, vernunftwidriges ὀρέγεσθαι für möglich gehalten hat. Er spricht denn auch geradezu von einer schlechten, abnormen, unvernünftigen ὄρεξις (κακῶς ὀρέγεσθαι, III, 18, 2 — δίχα νομικοῦ, d. h. ohne Kenntnis der wahren ὀρεκτά, II, 13, 7; vergl. frag. 175: μαθεῖν τὴν οὐσίαν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ τὰ μέτρα τῶν ὀρέξεων καὶ ἐκκλίσεων — ὀστράκιναι ὀρέξεις, III, 9, 18 — ὄρεξις πέπονθεν, φλεγμαίνει, II, 13, 12; II, 14, 22 — κινδυνεύεται, III, 22, 36); und wenn er denen, die nur der Theorie zulieb Philosophie treiben, zuruft „ὡσαύτως ὀρέγεσθε" etc. (II, 17, 36; vergl. III, 21, 23; IV, 6, 18), so soll das heissen „ihr begehret noch ebenso unvernünftig wie früher". Dass aber Epictet, wie Hirzel meint, dadurch, dass er auch von einer vernunftwidrigen ὄρεξις spricht, von Chrysipps Terminologie abweicht, ist nach dem vorhin Ausgeführten durchaus unrichtig. Wir können deshalb Hirzel getrost einräumen,

dass in den Worten ἡ ὄρεξις ἀγαθῶν ἐστιν (Epict. I, 4, 1) der Ausdruck ἀγαθά nicht im strengen stoischen Sinne zu verstehen ist. Der Sinn dieser Worte ist eben nur der, dass kein Mensch etwas begehrt, das er nicht für ein Gut hält, oder etwas meidet, das er nicht für ein Uebel hält. Dies ist der von Epictet unzähligemal wiederholte Grundsatz des stoischen Eudämonismus: niemand kann begehren ohne die Vorstellung eines Nützlichen (III, 22, 43; vergl. I, 18, 2 ἀμήχανον ἄλλο μὲν κρίνειν τὸ συμφέρον, ἄλλου δ᾽ ὀρέγεσθαι). Es ist also durchaus nicht nötig, dass das Objekt der ὄρεξις ein wirkliches Gut sei, sondern jede Vorstellung eines Gutes muss nach stoischer Ansicht die ὄρεξις wecken. Auch in der Stelle III, 3, 2 (πέφυκε πᾶσα ψυχὴ . . . πρὸς τὸ ἀγαθὸν ὀρεκτικῶς κινεῖσθαι) muss daher das Wort ἀγαθόν in demselben umfassenden Sinne verstanden werden wie I, 4, 1, wonach es sowohl die eingebildeten als auch die wirklichen Güter bedeutet. Völlig verkehrt aber ist es, daraus, dass Epictet das Wort ἀγαθόν zuweilen in diesem umfassenden Sinne gebraucht, den Schluss zu ziehen, dass er von der Strenge der altstoischen Güterlehre abgegangen sei. So entschieden wie nur irgend einer aus der alten Schule erklärt Epictet, dass die ὄρεξις nur dann natur- und vernunftgemäss sei, wenn sie sich auf die προαιρετικά, d. h. die wahren, sittlichen Güter richte (IV, 4, 18 und 33; IV, 10, 6). Und dass er mit diesem Grundsatz völlig Ernst macht, ersieht man aus IV, 1, 76, wo er die Frage ὑγιείας οὖν μὴ ὀρέγωμαι mit einem kategorischen Nein beantwortet. Auch die Gesundheit, obgleich ein προηγμένον, gehört eben doch zu den ἀλλότρια.

Das Wesen der ὄρεξις ist nun aber durch den Satz, dass sie nur durch die Vorstellung eines Gutes erregt werde, noch nicht vollständig bezeichnet [1]. Ein weiteres Merkmal des Begriffs ὄρεξις ist nach Epictet die Gewissheit des Erfolgs. Wenn nämlich die ὄρεξις eine von Haus aus normale Funktion der menschlichen Seele ist, und wenn sie ferner auf die Erlangung von Gütern gerichtet ist, so versteht es sich für den optimistischen Stoiker von selbst, dass nur diejenige ὄρεξις normal ist, welche ihr Ziel auch erreicht. Epictet hält demnach jede ὄρεξις für unvernünftig, bei welcher man nicht des Erfolgs unbedingt sicher ist. Dies ist der Sinn des Satzes: ὀρέξεως ἐπαγγελία ἐπιτυχεῖν οὗ ὀρέγῃ (Ench. 2, 1; Diss. III, 23, 9) [2]. Da man nun aber diese Gewissheit des Erfolgs selbstverständlich nur bei den προαιρετικά, nicht aber bei den ἀπροαίρετα haben kann, so ergiebt sich, dass das Objekt der normalen ὄρεξις nur die sittlichen Güter sind. Das Begehren der wahren, sittlichen Güter ist also zugleich auch ein sicheres, unbedingt erfolgreiches Begehren. Andererseits ist die ὄρεξις, welche auf die ἀπροαίρετα (die Aussendinge) gerichtet ist, in doppelter Hinsicht abnorm, einmal weil sie sehr oft ihren Zweck nicht erreicht, sodann weil sie, wenn auch zufällig erfolgreich, doch kein wirkliches ἀγαθόν einbringt: denn nach Epictets Ansicht begehrt jeder Mensch das, was ihm nützt; da nun aber die ἀπροαίρετα niemals wirklich nützlich sind, so erreicht derjenige, welcher sie begehrt, auch wenn er ihrer teilhaftig wird, doch niemals

[1]) Es ist deshalb nicht richtig, wenn Hirzel (II, 383) diesen Satz eine Definition der ὄρεξις nennt.

[2]) Auch diesen Satz kann man übrigens nicht eine Definition der ὄρεξις nennen, wie Hirzel thut (II, 389).

seinen Zweck. Ueberaus häufig spricht Epictet diesen Gedanken aus, dass, wer naturgemäss begehrt, niemals vergeblich begehrt (IV, 10, 6 „willst du nicht ἀποτευκτικῶς ὀρέγεσθαι, so begehre nichts Fremdes,“ d. h. kein ἀπροαίρετον — II, 17, 24 „schenke deine ὄρεξις Gott, so wirst du nicht fehlgehen; schenke sie dem Reichtum etc., καὶ ἀποτεύξῃ, δυςτυχήσεις“). Es ist deshalb ganz gleichbedeutend, ob er als sittliches Ziel aufstellt das κατὰ φύσιν ὀρέγεσθαι oder das ἐν ὀρέξει μὴ ἀποτυγχάνειν (I, 4, 1; II, 14, 8; III, 22, 48 — ὀρεγόμενος οὐκ ἀποτυγχάνω, II, 1, 34; IV, 1, 4; Ench. 14, 1 — ἐν ὀρέξει ἀναπότευκτος, ἐν ἐκκλίσει ἀπερίπτωτος, I, 4, 11; II, 23, 42 — ὄρεξις ἀναπότευκτος, III, 12, 5; II, 8, 29 — ἐπιτευκτική, IV, 1, 1 — ἀποτευκτική, III, 6, 6; III, 22, 104; IV, 10, 4 — ὀρέξεις ἀτελεῖς, ἐκκλίσεις περιπίπτουσαι, III, 22, 61; IV, 4, 35; IV, 5, 27 — ὀρέγεσθαι ἀναποτευκτότερον, IV, 6, 26). Die richtige, erfolgreiche ὄρεξις nennt Epictet wohl auch ὄρεξις ἀκώλυτος (I, 1, 31; I, 19, 2; ὀρέξει καὶ ἐκκλίσει ἀκωλύτως ἀναστρέφεσθαι, III, 12, 4), was jedoch eigentlich ein brachylogischer Ausdruck ist; denn nicht die ὄρεξις ist ἀκώλυτος, sondern ihr Erfolg ist unhemmbar, insofern das wahre Gut durchaus unabhängig ist von allem, was ausserhalb der προαίρεσις liegt. Natürlich ist die ὄρεξις selbst auch ἀκώλυτος, d. h. eine freie Thätigkeit der Seele, an welcher niemand durch äussere Gewalt verhindert werden kann. Auch diesen Gedanken spricht Epictet öfters aus, z. B. Ench. I, 1: ἐφ᾽ ἡμῖν . . . ὄρεξις (diss. II, 2, 4: wer kann dich zwingen ὀρέγεσθαι ὧν οὐ δοκεῖ σοι? IV, 1, 74; I, 17, 24: τίς ὄρεξιν ἢ ἔκκλισιν νικῆσαι δύναται ἢ ἄλλη ὄρεξις καὶ ἔκκλισις;). Aber dies gilt nicht bloss von der vernünftigen, sondern ebenso auch von der unvernünftigen ὄρεξις, denn auch diese kann dem Menschen durch nichts verwehrt oder gehemmt werden. Ja gerade die vernunftgemässe ὄρεξις ist in gewissem Sinn eine gebundene, nämlich im Vergleich zu der subjektiven Willkür der falschen ὄρεξις: der Philosoph unterwirft seine ὄρεξις der Gottheit (II, 17, 23 θεῷ συνορέγεσθαι; vergl. II, 10, 4 οὐδέποτ᾽ ἂν ἄλλως . . . ὠρέχθησαν ἢ ἐπανενεγκόντες ἐπὶ τὸ ὅλον) oder deren Zeugen und Propheten, wie z. B. einem Sokrates (III, 7, 34). Jedoch in dieser Gebundenheit ist seine ὄρεξις erst wahrhaft frei, da er weiss, dass, was er begehrt, wirklich begehrenswert ist und ihm zweifellos zu teil wird, während dagegen die Zügellosigkeit und Willkür der falschen ὄρεξις nur scheinbar Freiheit, in Wahrheit aber Knechtschaft ist.

Aus dem Bisherigen ist es nun leicht ersichtlich, wie es gemeint ist, wenn Epictet zuweilen die ὄρεξις ganz verbietet. Wenn er sagt, zum Seher solle man gehen ohne ὄρεξις und ἔκκλισις (II, 7, 10; Ench. 32), so stimmt dies ganz überein mit seiner Forderung, die ὄρεξις und ἔκκλισις lediglich auf die προαιρετικά zu richten; denn der Spruch des Sehers betrifft nur die ἀδιάφορα [1]). Aus demselben Grunde, nämlich weil sie nur über ἀδιάφορα Macht haben, soll man vor die Gewaltigen dieser Erde, selbst vor den Kaiser, hintreten ohne ὄρεξις und ἔκκλισις (III, 24, 54). Natürlich ist auch hier nur die falsche ὄρεξις gemeint,

[1]) Mit Entschiedenheit betont Epictet, dass man die Erfüllung einer sittlichen Pflicht niemals vom Orakel abhängig machen und überhaupt dasselbe nur in den Fällen befragen dürfe, wo es lediglich auf den äusseren Erfolg ankommt, und weder die Vernunft noch irgend eine τέχνη anzeigt, was zu thun oder zu lassen ist. Das Orakel für die sittlichen Pflichten ist das Gewissen, dies ist der μείζων μάντις, der Πύθιος selbst (Ench. 32, 4).

welche sich auf die Aussendinge richtet, wie dies auch IV, 4, 6 ausdrücklich bemerkt ist (δίχα ὀρέξεως καὶ ἐκκλίσεως τῆς πρὸς τὰ ἐκτός): auch der Philosoph wird vor den Kaiser treten mit einer vernünftigen ἔκκλισις, nämlich mit dem Bestreben, alle ταπεινοφροσύνη zu meiden, oder mit der vernünftigen ὄρεξις, sein μεγαλόφρον etc. zu wahren. Es finden sich nun aber allerdings einige Aussprüche Epictets, welche sich nicht so deuten lassen, sondern geradezu das Aufgeben jeglicher, auch der vernünftigen ὄρεξις fordern (III, 22, 13: ὄρεξιν ἆραί σε δεῖ παντελῶς; III, 13, 21; I, 4, 1; IV, 4, 18 u. 33; Ench. 22; 48, 3; frag. 177). Diese Forderung stellt Epictet an den Anfänger in der Philosophie, resp. an den Προκόπτων, und er beweist damit ebensosehr seinen sittlichen Ernst wie seine pädagogische Weisheit. Die erste Stufe der philosophischen Bildung besteht, wie wir wissen, in dem Erlernen der richtigen ὄρεξις und ἔκκλισις. Das erste ist nun hier, dass man die schlechte ὄρεξις und ἔκκλισις abwirft, was natürlich nicht im Handumdrehen geschieht, sondern nur durch beständige μελέτη, d. h. Einschärfung und Vergegenwärtigung des obersten Satzes, dass nichts ein Gut oder Uebel ist, was ausserhalb des Machtbereichs der προαίρεσις liegt. Zur μελέτη aber, welche halb theoretisch halb praktisch ist, muss, wie wir sahen, die rein praktische ἄσκησις treten, indem man sich durch absichtliches Entsagen oder Ertragen die schlimmen Neigungen oder Abneigungen abgewöhnt (III, 12, 5: οὐκ ἔστιν ἀναπότευκτον σχεῖν τὴν ὄρεξιν καὶ τὴν ἔκκλισιν ἀπερίπτωτον ἄνευ μεγάλης καὶ συνεχοῦς ἀσκήσεως; III, 12, 16). Während nun aber mit der Ablegung der falschen ἔκκλισις die Aneignung und Uebung der richtigen ἔκκλισις Hand in Hand gehen kann (I, 4, 1 τῇ ἐκκλίσει πρὸς μόνα χρῆται τὰ προαιρετικά, u. ö.), soll der Anfänger die ὄρεξις vorläufig ganz lassen, da er ja diejenigen Güter, die allein begehrenswert sind, nämlich die proairetischen, noch nicht hat (Ench. 2, 2: τῶν δ' ἐφ' ἡμῖν, ὅσων ὀρέγεσθαι καλόν, οὐδὲν οὔπω σοι πάρεστι). Aber wie? kann man denn das begehren, was man hat? sollte nicht gerade der Anfänger in der Philosophie seine ὄρεξις auf die geistigen Güter richten, die er noch nicht sein eigen nennt, von denen er aber doch sicherlich eine Kenntnis hat? Gerade bei den πεπαιδευμένοι, sollte man meinen, hört die ὄρεξις von selber auf, da sie ja die wahren Güter schon besitzen, folglich nichts mehr zu begehren haben. Jedoch eben der Umstand, dass dem Epictet dieser Gedanke, dass der Gebildete keine ὄρεξις und ἔκκλισις mehr anzuwenden habe, gar nicht kommt, ist von grossem Werte für die Beurteilung seiner ethischen Anschauung: wir ersehen daraus, dass er sich die sittliche Vollkommenheit durchaus nicht als etwas Starres, ein für allemal Fertiges vorgestellt hat, sondern als etwas, das durch beständiges Achthaben auf sich selbst, durch fortwährendes Streben und Hüten immer von neuem erworben werden muss. Deshalb kann er mit vollem Rechte von einem Begehren dessen reden, was man gewissermassen schon besitzt: der Gebildete besitzt den vernünftigen Willen als Prinzip, aber dieser wirkt nun nicht wie eine mechanische Kraft, sondern er muss bei jeder einzelnen sittlichen Aufgabe gleichsam von neuem gewonnen und angeeignet werden. Auch das entspricht den Thatsachen des sittlichen Lebens, dass das Begehren des sittlich Guten den Besitz der sittlichen Güte sozusagen voraussetzt. So soll denn nach Epictet erst, wenn der

Mensch eine gewisse Festigkeit der sittlichen Grundsätze erlangt hat[1]), die vorläufig sistierte ὄρεξις wieder in Kraft treten, welche dann von selbst eine εὔλογος werden wird (I, 4, 1; III, 13, 21: ἀπόσχου ποτὲ παντάπασιν ὀρέξεως, ἵνα ποτὲ καὶ εὐλόγως ὀρεχθῇς). Uebrigens wird man diese Forderung der Enthaltung von der ὄρεξις auch nicht so verstehen dürfen, als ob Epictet der Ansicht gewesen wäre, dass in einem bestimmten Zeitpunkt die vernünftige ὄρεξις sozusagen mit einem Schlage eintreten würde. Dies war gewiss so wenig seine Meinung, wie er glaubte, dass die sittliche Vollkommenheit auf einmal und gänzlich unvermittelt erreicht werde. Vielmehr ist nach seiner Ansicht die wirkliche Vollkommenheit ein Ziel, das nur von ganz wenigen erreicht wird, zu welchen er nicht einmal sich selbst zählt. Wenn er also doch auch bei denen, die nicht ganz vollkommen sind, einen Zustand für möglich hält, in welchem die ὄρεξις (wenigstens in der Hauptsache) eine εὔλογος ist, so muss er auch für die weiter zurückliegenden Stufen der sittlichen Bildung ein grösseres oder kleineres Mass von vernunftgemässem Begehren angenommen haben. Epictet verlangt ja von seinen Schülern, dass sie mit empfänglichem Sinn, in dem Gedanken, dass sie hier das eine, was not thut, die Kunst der Glückseligkeit, lernen können, in die Schule des Philosophen kommen: diese innere Empfänglichkeit für das Heilsame der λόγοι τῶν φιλοσόφων ist aber doch schliesslich nichts anderes als eine vernunftgemässe ὄρεξις. Wenn er diejenigen tadelt, die unüberlegt, κατὰ ψυχρὰν ἐπιθυμίαν, das Studium der Philosophie auf sich nehmen, so setzt er also voraus, dass man mit einer vernünftigen ὄρεξις an dieses Studium herantreten kann und soll. Ja aus einigen Aeusserungen Epictets kann man entnehmen, dass er die Möglichkeit vernünftigen Begehrens auch bei dem nicht philosophisch Gebildeten anerkannt hat (I, 19, 25 „wer hat je den Göttern geopfert ὑπὲρ τοῦ ὀρεχθῆναι καλῶς?"; III, 26, 13 οὐδέποτε εὐσταθείας ὠρέχθης, ἀταραξίας, ἀπαθείας). Man muss also, wie die stoischen Paradoxa überhaupt, so auch dieses epictetische, dass die ὄρεξις so lange gänzlich sistiert werden soll, bis man im Besitz der wahren Güter ist, cum grano salis verstehen.

Wir haben bis jetzt gesehen, dass die ὄρεξις, nämlich die normale, von der ἐπιθυμία sich in zweifacher Hinsicht unterscheidet, erstens hinsichtlich ihres Objekts, insofern sie sich auf die προαιρετικά, nicht auf die ἀπροαίρετα richtet, sodann hinsichtlich des Erfolgs, der bei jener ein sicherer, unfehlbarer, bei dieser ein unsicherer ist. Hierzu kommt nun noch ein dritter Unterschied, nämlich ein Unterschied in der Form, wie sich eine jede äussert: die ἐπιθυμία ist unvernünftig auch in der Form, sie hat das Merkmal des Ungestümen, Heftigen, Drängenden, Masslosen an sich, während die ὄρεξις ruhig und massvoll, gesetzt und gelassen ist. In der ἐπιθυμία gleicht das Hegemonikon dem stürmisch bewegten Meer, in der ὄρεξις der gleichmässigen Bewegung des Wassers bei ruhiger See. Die klassische Stelle hierfür ist IV, 1, 84. Epictet schildert hier die Glückseligkeit des Gebildeten, der von jeglicher Furcht und Trauer, überhaupt von aller Leidenschaft befreit ist. Auch das ἐπιθυμεῖν hat bei ihm aufgehört: τῶν μὲν γὰρ προαιρετικῶν, ἅτε καλῶν

[1]) Ench. 48, 2: εὐλαβούμενός τι κινῆσαι τῶν καθισταμένων, πρὶν πῆξιν λαβεῖν.

ὄντων καὶ παρόντων, σύμμετρον ἔχει καὶ καθισταμένην τὴν ὄρεξιν· τῶν δ' ἀπροαιρέτων οὐδενὸς ὀρέγεται, ἵνα καὶ τόπον σχῇ τὸ ἄλογον ἐκεῖνο καὶ ὠστικὸν καὶ παρὰ τὰ μέτρα ἠπειγμένον. Aus dieser Stelle ersieht man vor allem, dass Epictet nicht das Begehren überhaupt, sondern nur das ἐπιθυμεῖν verwirft und dem Gebildeten abspricht. Sehr bezeichnend hierfür ist der Wechsel von ἐπιθυμεῖν und ὄρεξις: es widerstrebte dem Epictet, das Begehren des Weisen ἐπιθυμία zu nennen. Eine ἐπιθυμία σύμμετρος etc. wäre auch in der That eine contradictio in adjecto, denn zum Wesen der ἐπιθυμία gehört eben das, dass sie auch in ihrer Form und Aeusserung unvernünftig, d. h. eine ungeordnete, stürmisch drängende, masslose Seelenbewegung ist. Die ὄρεξις dagegen (d. h. die normale) ist ruhig und geordnet, und zwar aus einem doppelten Grunde, nämlich einmal, weil ihr Gegenstand, dem sie homogen sein muss, ein καλόν ist, sodann, weil ihr Gegenstand nicht in ungewisser Ferne liegt, sondern gegenwärtig ist. Die Unruhe, welche der ἐπιθυμία anhaftet, kommt eben daher, dass das Begehrte ein Fernes, d. h. ausserhalb des Machtbereichs der προαίρεσις Liegendes ist, während derjenige, welcher die προαιρετικά begehrt, gar keinen Grund zur Unruhe hat, da er weiss, dass sein Wille genügt, um das Begehrte zu erlangen. So hängen also die drei unterscheidenden Merkmale der ὄρεξις und ἐπιθυμία unter sich eng zusammen: eben deshalb, weil die ἐπιθυμία auf die ἀπροαίρετα sich richtet, ist sie, was ihren Erfolg betrifft, eine ὄρεξις ἀτελής, was ihre Form betrifft, eine ὄρεξις ὠστική, παρὰ τὰ μέτρα ἠπειγμένη.

Ganz in derselben Weise wie Epictet an obiger Stelle haben übrigens schon die älteren Stoiker ἐπιθυμία und ὄρεξις unterschieden. Im IV. Buch der Tuskulanen (55) sagt Cicero gegen die Peripatetiker, welche behaupten, man könne nichts Grosses erreichen oder vollbringen ohne libido: „ihr verwechselt libido und studia, quae vel optimarum rerum, sedata tamen et tranquilla esse debent.“ Diese beiden Merkmale, dass sie nämlich auf wahre Güter gerichtet und in ihrem Wesen ruhig und gelassen ist, haben wir auch an der ὄρεξις Epictets gefunden, und man wird nicht fehlgehen, wenn man sagt, dass der von Cicero durch die Worte studia und libido bezeichnete Gegensatz derselbe ist wie der Gegensatz von ὄρεξις und ἐπιθυμία [1]).

Uebrigens scheint Cicero das Wort ὄρεξις für gewöhnlich nicht mit studium übersetzt zu haben; sondern mit appetitus oder appetitio. Zwar in der Regel sind diese Ausdrücke als Uebersetzung des Wortes ὁρμή zu betrachten: an einigen Stellen sagt Cicero dies selbst (appetitio = ὁρμή: ac. II, 24; fin. III, 26; IV, 39; off. II, 18; nat. d. II, 58 — appetitus = ὁρμή: fin. V, 17; off. I, 101). Wo er es nicht ausdrücklich sagt, ergiebt es sich aus dem Zusammenhang: z. B. wenn er von dem primus appetitus redet (fin. V, 17. 28. 41. 44), so ist dies offenbar die Uebersetzung des Ausdrucks πρώτη ὁρμή (D. L. 85). Sodann wenn er das

[1]) Von hier aus lässt sich vielleicht auch der bereits erwähnten Definition der ἐπιθυμία bei Galen 487 (ὄρεξις ἀθρόως ῥεπτικὴ πρὸς τὸ τυγχάνειν) ein vernünftiger Sinn abgewinnen, wenn man in das Wort ἀθρόως den Gedanken des Uebertriebenen, Masslosen, vielleicht auch den des Drängenden, Stossenden (Epict.: ὠστικόν) hineinlegen darf. Dies hiesse dann keineswegs, wie Hirzel meint (II, 390), einen quantitativen Unterschied mit einem qualitativen verwechseln: denn in diesem Fall ist eben der quantitative Unterschied selbst ein qualitativer.

πάθος definiert als appetitus vehementior (Tusc. IV, 11. 47. 59), so wissen wir, dass er in seiner griechischen Vorlage ὁρμὴ πλεονάζουσα las (D. L. 110; Stob. ecl. II, 39)[1]. Auch an den Stellen, wo von einer Unterordnung des appetitus unter die Vernunft die Rede ist, haben wir an die ὁρμή zu denken, welche dann im Sinne des Panätius (als eine unvernünftige Seelenkraft) zu verstehen ist (off. I, 101 etc.; 132. 141; Tusc. IV, 22; nat. d. II, 34). Ohne Zweifel ist endlich die ὁρμή gemeint, wenn Cicero von den durch die Sinneseindrücke hervorgerufenen appetitiones (ac. II, 30 u. 108), oder von dem appetitus der Tiere spricht (nat. d. II, 122: sensus et appetitus = αἴσθησις καὶ ὁρμή, D. L. 86).

Jedoch nicht immer entspricht das Wort appetitus oder appetitio der stoischen ὁρμή. Unzweifelhaft haben wir an die ὄρεξις, nicht an die ὁρμή, zu denken bei Tusc. IV, 12 (ejusmodi appetitionem Stoici βούλησιν appellant); denn die βούλησις wurde von den Stoikern definiert als εὔλογος ὄρεξις. Cicero übersetzt diese Definition folgendermassen: voluntas est, quae quid cum ratione desiderat. Hier hat er also allerdings den Begriff ὄρεξις durch desiderare wiedergegeben, was jedoch nicht ausschliesst, dass er auch appetere und appetitio in der Bedeutung der ὄρεξις gebraucht haben kann. Dies geschieht z. B. Tusc. IV, 13, wo er appetere und declinare einander gegenüberstellt. Dass hier declinare die Uebersetzung von ἐκκλίνειν ist, geht daraus hervor, dass er die cautio (εὐλάβεια) definiert als declinatio cum ratione (εὔλογος ἔκκλισις). Ist aber declinare identisch mit ἐκκλίνειν, so auch appetere mit ὀρέγεσθαι. Ueberhaupt in allen den Fällen, in welchen das Wort appetitus oder appetitio einen Genitiv regiert, kann es nicht wohl als Uebersetzung von ὁρμή betrachtet werden, sondern bedeutet so viel wie ὄρεξις oder ἐπιθυμία (de fato 41 commune animantium omnium est conjunctionis appetitus; off. I, 105 appetitus voluptatis; ac. II, 26 appetitio cognitionis; off. I, 13 appetitio principatus — neben veri videndi cupiditas; off. III, 30 appetitio alieni; Tusc. IV, 62 virtutis appetitio; fin. IV, 78 u. V, 33 appetitus — oder appetitio — rerum ad naturam accommodatarum; vergl. nat. d. III, 33 appetitio et declinatio naturalis; fin. IV, 32). Auch der Ausdruck rerum appetitus (off. II, 11; nat. d. II, 29: auch das Tier hat einen principatus, unde oriuntur rerum appetitus; fin. IV, 42 u. 47) lässt sich wohl nicht als Uebersetzung von ὁρμή auffassen, namentlich nicht off. II, 11, wo unmittelbar davor das Wort impetus steht, welches offenbar sich deckt mit ὁρμή, wie denn auch Seneca gewöhnlich die stoische ὁρμή mit impetus wiedergiebt. Dagegen fin. IV, 47 ist die appetitio rerum eher die ὁρμή als die ὄρεξις. Denn wenn Zeno behauptete, dass alle sogenannten Güter ausser der Tugend nicht das Geringste beitragen zur Glückseligkeit, wohl aber die appetitio rerum zu erwecken vermögen, so kann mit der letzteren nicht die ὄρεξις gemeint sein, da ein strenger Stoiker eine ὄρεξις der ἀπροαίρετα, auch wenn sie προηγμένα sind, nimmermehr erlauben konnte: hat doch Epictet sogar die ὄρεξις ὑγιείας verboten! Jedoch darin waren alle Stoiker einig, dass durch die ἀδιάφορα oder ἀπροαίρετα die ὁρμή oder

[1]) Beiläufig sei bemerkt, dass in dieser Zenonischen Definition der Unterschied zwischen πάθος und εὐπάθεια, bezw. zwischen unvernünftiger und vernünftiger Seelenregung, recht eigentlich als ein nur quantitativer erscheint. Selbstverständlich ist jedoch dieser Unterschied in Wahrheit ein qualitativer.

ἀφορμή erregt werden kann, nämlich durch die προηγμένα die ὁρμή, durch die ἀποπροηγμένα die ἀφορμή. Sie haben ja bekanntlich die ἀδιάφορα eingeteilt in absolute und in relative (Stob. ecl. II, 83): nur die ersteren sind μήθ' ὁρμῆς μήτ' ἀφορμῆς κινητικά (D. L. 104). Zweifellos = ὄρεξις ist die appetitio in Tusc. IV, 34, wo die libido oder cupiditas (ἐπιθυμία) eine appetitio nimia genannt wird (vergl. Andron. π. παθῶν, s. ἀγωνία, woselbst sich auch der Ausdruck ὄρεξις σφοδρά findet), ferner in Tusc. III, 24 (libido oder cupiditas = immoderata appetitio opinati magni boni rationi non obtemperans — vergl. mit Stob. ecl. II, 90: ἐπιθυμία = ὄρεξις ἀπειθὴς λόγῳ, und mit Andron. s. ἐπιθυμία: δίωξις προσδοκουμένου ἀγαθοῦ) [1]). Insbesondere aber entspricht das Zeitwort appetere wohl in den meisten Fällen dem griechischen ὀρέγεσθαι oder ἐπιθυμεῖν. Sicher ist dies der Fall fin. IV, 32 in dem Ausdruck ultimum rerum appetendarum, der eine Uebersetzung ist von τὸ ἔσχατον τῶν ὀρεκτῶν (Sextus I, 25). Ausserdem seien noch angeführt die Stellen fin. IV, 36; parad. 42; 52; Tusc. III, 36; off. III, 23; Tusc. IV, 13; nat. d. III, 33; frag. V, 50. Im einzelnen wird es freilich nicht möglich sein zu ermitteln, ob die Ausdrücke appetere und declinare mehr dem ὀρέγεσθαι und ἐκκλίνειν oder dem ὁρμᾶν und ἀφορμᾶν entsprechen. Es liegt aber auch nicht so viel daran; denn die ὄρεξις ist mit der ὁρμή so nahe verwandt, dass z. B. die βούλησις bei Stob. ecl. II, 87 als Spezies der πρακτικὴ ὁρμή und doch zugleich als εὔλογος ὄρεξις bezeichnet werden kann. Auf das Verhältnis der ὄρεξις zur ὁρμή kann jedoch erst bei der Darstellung dieses letzteren Begriffs näher eingegangen werden. Hier sei nur noch, was den Sprachgebrauch Ciceros betrifft, bemerkt, dass er als Synonyma von declinare auch die Verba fugere und refugere (Tusc. I, 56; fin. V, 28; nat. d. III, 33; fin. I, 42), aspernari (fin. I, 31; II, 32; III, 16), propulsare (fin. V, 24), depellere (fin. V, 17) gebraucht.

Nach dieser Abschweifung kehren wir zu Epictet zurück. Wir haben im Bisherigen das Wesen der ὄρεξις in ihrem Unterschied von der ἐπιθυμία und damit eigentlich auch das Wesen der ἐπιθυμία bereits kennen gelernt. Jedoch der Vollständigkeit halber und zugleich zur Bestätigung des Gesagten soll im folgenden auch der Sprachgebrauch Epictets hinsichtlich der ἐπιθυμία zur Darstellung kommen. 1) An einer Reihe von Stellen wird das Wort ἐπιθυμία oder ἐπιθυμεῖν im prägnanten Sinne gebraucht: es bedeutet eine widervernünftige Seelenbewegung, ein πάθος, nämlich die böse Lust, die sündhafte oder thörichte Begierde. Abgesehen von der früher besprochenen Stelle IV, 1, 84 sind hier zu nennen IV, 1, 175 („nicht durch Befriedigung, sondern durch Ausrottung der ἐπιθυμία wird man frei“), ferner alle die Stellen, wo die ἐπιθυμία neben λύπη, φόβος, φθόνος etc. als Kennzeichen der Unbildung und Unseligkeit aufgeführt wird (I, 9, 26; III, 11, 2; IV, 1, 23; II, 16, 45: aus deinem

[1]) Ein Beispiel des charakterlosen Eklektizismus Ciceros geben seine Aeusserungen über die cupiditas: fin. II, 27 vertritt er den streng stoischen Standpunkt, dass die cupiditas nicht bloss beschränkt, sondern mit der Wurzel ausgerottet werden müsse. Trotzdem nennt er im selben Buch (60) die temperantia eine moderatio cupiditatum rationi obediens, bezeichnet das Schamgefühl als moderator cupiditatis (113; vergl. off. I, 105), ja er stellt geradezu in der Weise des Posidonius die cupiditas als levissima pars animi dem höheren Seelenteil, welcher die ratio und das consilium enthält, gegenüber (vergl. div. I, 70).

Herzen wirf hinaus λύπην, φόβον, ἐπιθυμίαν etc.). Als etwas Krankhaftes erscheint die ἐπιθυμία auch IV, 9, 5, wo Epictet den Zustand dessen, der μετ᾽ ἐπιθυμίας reich oder mächtig ist, dem Durst des Fiebernden vergleicht. Ebenso III, 19, 5. Hier schildert er, wie verkehrt die Menschen von Kind auf erzogen werden: wenn der Knabe vom Bad nach Hause kommt und das Essen nicht fertig findet, so schlägt der Paidagogos den Koch, statt die ἐπιθυμία des Knaben zu dämpfen. Endlich ist noch anzuführen II, 18, 8 u. 9 (πέπαυται ἡ ἐπιθυμία — ἐξάπτεσθαι πρὸς τὴν ἐπιθυμίαν) und III, 15, 11 (νικῆσαί τινας ἐπιθυμίας). In allen diesen Stellen könnte unmöglich ὄρεξις statt ἐπιθυμία stehen. Dagegen 2) in allen den Fällen, wo ἐπιθυμία oder ἐπιθυμεῖν nicht absolut steht, sondern erst durch einen Objektsgenitiv oder sonst eine nähere Bestimmung als unvernünftige Begierde gekennzeichnet wird, könnte dafür auch ὀρέγεσθαι gesetzt sein, obwohl es nicht zu verkennen ist, dass dem Epictet da, wo es sich thatsächlich um schlechte Begierden handelt, das Wort ἐπιθυμεῖν mundgerechter ist. Zu dieser Klasse gehören die Stellen IV, 4, 1; IV, 13, 22; III, 5, 9; I, 19, 29; III, 9, 3; IV, 9, 3; IV, 11, 19; IV, 4, 42; IV, 4, 21 (ἐπιθυμία ἀρχῆς, πλούτου, γυναικός, λόγου etc.); ferner III, 24, 112 (μάτην ἐπιθυμεῖτε ὧν ἐπιθυμεῖτε), IV, 7, 28 (μήτ᾽ ἐπιθυμῶ τινος ὧν παρασχεῖν ἱκανός), II, 1, 10 (μετ᾽ ἐπιθυμίας αἰσχρᾶς ὀρεχθῆναί τινος), III, 15, 7 (κατὰ ψυχρὰν ἐπιθυμίαν); II, 24, 1; IV, 1, 33. Anschaulich wird der Unterschied zwischen dieser und der vorigen Klasse, wenn wir z. B. II, 16, 45 vergleichen mit Ench. 21: während dort die Entfernung der ἐπιθυμία überhaupt gefordert wird, verbietet Epictet an letzterer Stelle nur die übermässige ἐπιθυμία. Man sieht also, dass Epictet im ersteren Fall dem wissenschaftlichen Sprachgebrauch seiner Schule folgt, während er im anderen sich der populären Redeweise bedient.

3) Dieser Anschluss an den gewöhnlichen Sprachgebrauch geht nun aber sogar so weit, dass Epictet nicht selten das Wort ἐπιθυμεῖν anwendet, wo es sich um ein vernunftgemässes, sittlich gutes Begehren handelt. Zwar IV, 6, 36, wo er die beiden entgegengesetzten Sinnesrichtungen schildert, die fleischliche und die geistliche, und von dem durchgreifenden Unterschied der Gebildeten und Ungebildeten hinsichtlich ihrer ἐπιθυμούμενα, ἔργα und εὐχαί spricht, kann man die Anwendung des Wortes ἐπιθυμεῖν auf die Begierden des Gebildeten daraus erklären, dass Epictet hier eben einen gemeinsamen, gutes und schlechtes Begehren umfassenden Begriff haben musste. Dasselbe gilt von der Stelle III, 9, 21: „dir erscheint alles, was du hast, klein, mir das Meinige alles gross: deine ἐπιθυμία ist unersättlich, die meinige ist gestillt“ [1]). Jedoch an einigen Stellen gebraucht Epictet das Wort ἐπιθυμεῖν ungescheut zur Bezeichnung des höchsten, vernunftgemässen Begehrens (II, 18, 19 ἐπιθύμησον καθαρὸς μετὰ καθαροῦ σαυτοῦ γενέσθαι καὶ μετὰ τοῦ θεοῦ; II, 19, 27 δειξάτω τις ὑμῶν θεὸν ἐξ ἀνθρώπου ἐπιθυμοῦντα γενέσθαι; II, 19, 24 ἐπιθυμῶ τινα, νὴ τοὺς θεούς, ἰδεῖν Στωϊκόν; I, 6, 23 etc.: nach Olympia reiset ihr, um das Werk des Phidias zu

[1]) Damit soll natürlich nicht geleugnet werden, dass auch der Gebildete noch ὄρεξις besitzt: jedoch im Vergleiche zu dem Ungebildeten, der immerfort von der Begierde zum Genuss und vom Genuss wieder zur Begierde getrieben wird, stellt der Gebildete mit seinem sicheren inneren Besitze allerdings einen Gesättigten dar.

schauen; aber das, was ihr in nächster Nähe, jeder in sich selbst, schauen könnet, οὐκ ἐπιθυμεῖτε κατανοῆσαι). Hieher gehört endlich noch die Stelle III, 9, 22, wo Epictet das Nutzlose der Begehrlichkeit treffend veranschaulicht durch das Bild von den ἰσχαδοκάρυα, aus welchen man nur wenige Früchte auf einmal hervorholen kann, so dass, wer die ganze Hand damit füllen wollte, dieselbe aus dem Hals des Gefässes nicht herausziehen könnte. Die kurze Nutzanwendung lautet sodann: καὶ σὺ ἄφες τὴν ὄρεξιν· μὴ πολλῶν ἐπιθύμει καὶ οἴσεις. Hier scheinen ὄρεξις und ἐπιθυμία ihre Rollen geradezu vertauscht zu haben: die ὄρεξις wird ganz verworfen, dagegen die ἐπιθυμία nur, wenn sie sich auf das Viele, d. h. die ἀπροαίρετα richtet. Jedoch es ist klar, dass die ὄρεξις hier durch den Zusammenhang als widervernünftige bezeichnet ist: das Wort ἐπιθυμεῖν aber steht auch hier wie in den anderen Fällen als vox media.

Sowohl die ὄρεξις als auch die ἐπιθυμία kommt nach der Ansicht der Stoiker nur den Vernunftwesen zu, denn sie ist ja, wie wir anfangs sahen, eine ὁρμὴ λογιστική: nicht bloss die ὄρεξις, sondern auch die ἐπιθυμία geht hervor aus einem Urteil, einem δόγμα (III, 9, 3), sie kann deshalb bei den Tieren schlechterdings nicht vorkommen (Chrysipp bei Galen 309). Es findet sich nun aber merkwürdigerweise eine Stelle, wo Epictet den Tieren eine ὄρεξις zuschreibt (IV, 1, 27 οὕτως ὀρέγεται — nämlich τὰ πτηνά — τῆς φυσικῆς ἐλευθερίας). Dieses Verlangen nach Freiheit ist ein Naturtrieb wie das Verlangen nach Nahrung. Wir sehen also, dass Epictet kein Bedenken trug, auch das nicht vernünftige, sondern sinnlich natürliche, in der leiblichen Konstitution begründete Verlangen mit dem Worte ὀρέγεσθαι zu bezeichnen. Da nun aber derartige sinnliche, dem Bereich der Vernunft entnommene Begierden auch der Mensch hat, so sollte man denken, Epictet habe auch dem Menschen, ausser jener höheren, vernünftigen, eine niedere, sinnlich natürliche ὄρεξις zugeschrieben. Wir lesen denn auch wirklich in einem epictetischen Fragmente (28): μέτρον ἔστω σοι παντὸς σίτου καὶ ποτοῦ ἡ πρώτη τῆς ὀρέξεως ἔμπλησις. ὄψον δὲ καὶ ἡδονὴ αὐτὴ ἡ ὄρεξις. Hier ist offenbar die sinnliche, rein physische ὄρεξις gemeint, welche wesentlich verschieden ist von der ἐπιθυμία in III, 19, 5: denn unter dieser ist nicht der Hunger als solcher, sondern das auf einem δόγμα beruhende leidenschaftliche Verlangen nach sofortiger Befriedigung desselben zu verstehen. Jedoch das erwähnte Fragment ist unsicher. Immerhin steht der Annahme, dass Epictet das Wort ὄρεξις auch in dieser Bedeutung gebraucht haben kann, nichts im Wege. Es bestätigt sich vielmehr nur von neuem der am Anfang hervorgehobene Unterschied der ὄρεξις von der ἐπιθυμία: die ὄρεξις bedeutet das normale Begehren, mag es nun psychisch oder physisch bedingt sein; die ἐπιθυμία aber bedeutet das abnorme Begehren, welches nach stoischer Ansicht immer psychisch, d. h. durch ein falsches δόγμα bedingt ist. Die rein physische Begierde des Hungers oder Durstes konnten deshalb die Stoiker niemals mit dem Wort ἐπιθυμία bezeichnen [1]).

Ob auch die älteren Stoiker die natürlichen Begierden mit dem

[1]) Cicero in seiner stoischen Widerlegung des Epicur (fin. II, 27) will den Ausdruck „naturales cupiditates“ nicht gelten lassen und tadelt den Epicur, dass er cupiditates nenne, was nur desideria naturae seien.

Wort ὄρεξις bezeichnet haben, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Nach Galen 486 haben sie nur das vernünftige Begehren ὄρεξις genannt. Wenn nun auch freilich, wie wir gesehen haben, der Notiz des Galen kein zu grosser Wert beigelegt werden darf, so unterliegt es doch keinem Zweifel, dass die Stoiker in der Regel mit ὄρεξις nur eine Thätigkeit des λογικὸν ἡγεμονικόν bezeichneten. Gerade bei Epictet tritt dies deutlich zu Tage, indem er die ὀρεκτικὴ δύναμις als den göttlichen Teil des Menschen, als etwas, was ihm nur als Vernunftwesen zukommt, darstellt (I, 1, 12). Wenn er sagt, die ὄρεξις sei ἐφ' ἡμῖν, so konnte er konsequentermassen diejenigen Begierden, welche, als rein physisch bedingte, der freien Selbstbestimmung entzogen sind, nicht ὀρέξεις nennen. Jedoch wie Epictet, so konnte sich auch ein anderer Stoiker gelegentlich diese Inkonsequenz erlaubt haben. Nun fragt es sich aber, mit welchem Ausdruck die Stoiker, wenn sie dem wissenschaftlichen Sprachgebrauch ihrer Schule treu blieben, diese natürlichen Begierden bezeichneten. Hierüber giebt uns Plutarch (virt. mor. 9) erwünschte Auskunft. Er bekämpft an dieser Stelle die stoische ἀπάθεια und sagt, die Stoiker selbst können ihre Leugnung der πάθη nicht durchführen: sie verwerfen dieselben dem Namen nach, führen sie aber unter anderen Namen wieder ein, indem sie z. B. statt von λῦπαι und φόβοι von δηγμοί und συνεόρσεις reden und an die Stelle der ἐπιθυμία die προθυμία setzen. Man sieht, es lag den Stoikern, deren oberster Grundsatz das naturgemässe Leben war, fern, die natürlichen Begierden leugnen oder ihre Unterdrückung fordern zu wollen: aber es widerstrebte ihnen, dieselben ἐπιθυμίαι zu nennen, weil sie unter ἐπιθυμία eben eine ungeordnete, unnatürliche Begierde verstanden. So stimmt denn die Notiz des Plutarch trefflich überein mit dem, was oben aus Cicero angeführt wurde (fin. II, 27), wonach die Stoiker streng unterschieden haben zwischen cupiditates und desideria naturae.

Eine Bestätigung dessen, dass die Stoiker die natürlichen Begierden προθυμίαι nannten, giebt uns Epictet. Die Fresslust des Tieres nennt er προθυμία τοῦ φαγεῖν (II, 24, 16); dasselbe Wort wendet er auch an zur Bezeichnung des Geschlechtstriebs (I, 6, 9 τὸ ἄρρεν καὶ τὸ θῆλυ καὶ προθυμία ἡ πρὸς τὴν συνουσίαν ἑκατέρου καὶ δύναμις ἡ χρηστικὴ τοῖς μορίοις τοῖς κατεσκευασμένοις οὐδὲ ταῦτα ἐμφαίνει τὸν τεχνίτην; II, 20, 19 οἱ ἀποκοπτόμενοι τάς γε προθυμίας τὰς τῶν ἀνδρῶν ἀποκόψασθαι οὐ δύνανται). Jedoch nicht bloss die sinnlichen, sondern auch die sittlichen Naturtriebe nennt Epictet προθυμίαι (II, 20, 20: Epicur hat die Pflichten des Mannes, des Hausherren, des Bürgers, des Freundes aufgehoben, aber τὰς προθυμίας τὰς ἀνθρωπικάς [1]) οὐκ ἀπεκόψατο, οὐ γὰρ ἠδύνατο). Unter den menschlichen προθυμίαι versteht er hier offenbar die angeborenen sittlichen Triebe, den Familientrieb, Geselligkeitstrieb etc. (τὸ φιλόστοργον, κοινωνικόν, φιλάλληλον etc.): auch diese sind, wie die sinnlichen Naturtriebe, nicht von unserem freien Willen und Urteil abhängig, sondern wirken sozusagen mit Naturgewalt (II, 20, 15 ἰσχυρότατον ἡ φύσις ἕλκουσα ἐπὶ τὸ αὐτῆς βούλημα ἄκοντα καὶ στένοντα), weshalb sie weder ὀρέξεις, noch ἐπιθυμίαι genannt werden können. So sagt Epictet einmal, es gebe φυσικαὶ προ-

[1]) Dafür steht unmittelbar zuvor der allgemeinere Ausdruck κινήσεις ἀνθρωπικαί. Im Sinne der ὄρεξις steht das Wort κίνησις III, 3, 4: ἔνθεν (d. h. von der φαντασία ἀγαθοῦ) ἐξήρτηται πᾶσα κίνησις θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων.

θυμίαι zum Reden: nicht jedem habe er Lust seine Lehren und Ermahnungen vorzutragen, sondern nur demjenigen, der selbst einen gewissen Reiz auf ihn ausübe (II, 24, 16 ὅταν ὁ ἀκουσόμενος φανῇ τις, ὅταν αὐτὸς ἐρεθίσῃ· ἄν δ' ὡς λίθος ἢ χόρτος ᾖ παρακείμενος, πῶς δύναται ἀνθρώπῳ ὄρεξιν κινῆσαι) [1]; im gleichen Sinne steht das Wort προθυμία noch III, 7, 28. Epictet führt daselbst aus, die ἡδονή dürfe nie erstrebt werden als Selbstzweck, sondern sei nur als Dienerin zu betrachten, ἵνα προθυμίαν ἐκκαλέσηται, ἵν' ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔργοις παρακρατῇ. Auch hier erscheint die προθυμία nicht als Sache des freien Willens, sondern als gewissermassen notwendiges Produkt der aus der naturgemässen Thätigkeit fliessenden Lust oder Befriedigung. — Zweimal steht das Wort προθυμία in einer Weise, dass man es für identisch mit ἐπιθυμία halten könnte (IV, 12, 6: merkst du nicht, dass, wenn du einmal deine γνώμη aus der Hand giebst, es nicht mehr in deiner Gewalt steht, sie zurückzurufen zur Schamhaftigkeit etc., ἀλλὰ πᾶν τὸ ἐπελθὸν ποιεῖς, ταῖς προθυμίαις ἐπακολουθεῖς; III, 25, 6 προθυμία μοι ἐγγίνεται ψέξαι τινά). Jedoch auch hier lässt sich der Unterschied der προθυμία von der ἐπιθυμία nicht verkennen: die προθυμίαι sind nämlich nicht eigentliche πάθη, sondern sozusagen nur die Vorläufer derselben, die unwillkürlich in der Seele entstehenden bösen oder thörichten Gelüste [2]. Schliesslich sei noch erwähnt, dass das Wort προθυμία bei Epictet auch die allgemeine Bedeutung hat „Freudigkeit, Bereitwilligkeit zu etwas". So steht es III, 25, 4 von dem nicht ermattenden Kampfeseifer des Olympioniken, frag. 95 von dem eifrigen Interesse des Arztes an seinem Patienten (vergl. III, 15, I προθύμως; II, 24, 18 und III, 24, 50 προθυμεῖσθαι; I, 10, 13 συμπροθυμεῖσθαι).

Durchaus als vox media, sowohl von vernunftgemässem als von vernunftwidrigem Begehren, gebraucht Epictet das Wort ἐφίεσθαι (I, 25, 4; III, 24, 21; τῶν ἀδυνάτων μὴ ἐφίεσθαι, vergl. M. Aurel VI, 50 ἀδυνάτων μὴ ὀρέγου; IV, 1, 64. 129. 130; IV, 2, 6; IV, 6, 38; IV, 11, 25. 29; Ench. I, 4). Bei M. Aurel kommt das Wort ὄρεξις verhältnismässig selten vor, übrigens ganz in derselben Bedeutung wie bei Epictet, nämlich als Funktion des λογικὸν ἡγεμονικόν (VIII, 28 πᾶσα κρίσις καὶ . . . ὄρεξις ἔνδον). Auch er verlangt, dass die ὄρεξις und ἔκκλισις sich nur auf die ἐφ' ἡμῖν richten solle (VIII, 7; V, 34 ἐν δικαίᾳ διαθέσει ἔχειν τὸ ἀγαθὸν καὶ ἐνταῦθα ἀπολήγειν τὴν ὄρεξιν). Wenn er zuweilen von der ὄρεξις spricht als von etwas, das gänzlich beseitigt werden müsse (IX, 7 σβέσαι ὄρεξιν; VIII, 45 ψυχὴ ταπεινουμένη, ὀρεγομένη — wie wenn das ὀρέγεσθαι an sich schimpflich wäre), so hat er ohne Zweifel nur die falsche, unvernünftige ὄρεξις im Auge gehabt; in diesem Sinne hat er denn auch den Satz des Epictet sich angeeignet, dass man der ὄρεξις sich gänzlich begeben, die ἔκκλισις aber nur auf dem Gebiet der προαιρετικά gebrauchen solle (XI, 37). Ernsthaft ist es dagegen gemeint, wenn er die ἐπιθυμία völlig aus der Seele verbannt wissen will (VIII, 29).

[1] Epictet gebraucht also hier das Wort ὄρεξις synonym mit προθυμία. Auch dies ist eigentlich eine Inkonsequenz, da ja die ὄρεξις ἐφ' ἡμῖν ist, während die προθυμία gerade als etwas Unfreiwilliges gekennzeichnet wird.

[2] Ob Epictet das Auftauchen solcher schlechten Gelüste für notwendig und unvermeidlich hielt, und ob er eventuell dies mit dem Satze von der angeborenen Güte und Unverdorbenheit des Menschen in Einklang zu setzen wusste, ist eine Frage, welche in die Ethik gehört.

b) Die ὁρμή.

Die ὁρμή ist bei Epictet von der ὄρεξις schroff geschieden: während die erste Stufe des philosophischen Studiums die ὄρεξις und ἔκκλισις vernunftgemäss gestalten soll, handelt es sich auf der zweiten Stufe um die Ausbildung der ὁρμή. Das Ziel des zweiten Topos ist die naturgemässe ὁρμή (ὁρμᾶν κατὰ φύσιν I, 19, 25; II, 24, 19; III, 7, 26; ὁρμῇ καὶ ἀφορμῇ χρῆσθαι κατὰ φύσιν I, 21, 2; IV, 4, 28; εὖ ὁρμᾶν IV, 4, 16; καλῶς ὁρμᾶν III, 24, 56; ὁρμᾶν ὡς παραγγέλλεται ὑπὸ τῶν φιλοσόφων IV, 4, 18; ἐν ὁρμῇ εὐστοχεῖν IV, 6, 26. — ὁρμᾶν παρὰ φύσιν II, 13, 11; ὁρμὴ ἀσύμφωνος τῇ φύσει II, 14, 22; vergl. I, 4, 14; II, 17, 36; III, 21, 23; IV, 6, 18). Während der erste Topos die richtige Seelenstimmung gegenüber den Dingen und Vorgängen der Aussenwelt erzeugt, soll durch den zweiten das thätige Verhalten zu derselben vernünftig gestaltet werden; während die ὄρεξις das ἀγαθόν oder συμφέρον zum Objekt hat, ist das Gebiet der ὁρμή das καθῆκον: der erste Topos enthält die Güterlehre, der zweite die Pflichtenlehre. Dies ist der klar hervortretende Unterschied zwischen ὄρεξις und ὁρμή: die ὄρεξις ist sozusagen der noch rein innerliche, unthätige Wille, während in der ὁρμή der Wille bereits nach aussen gekehrt ist und zur Thätigkeit drängt. Dass Epictet die ὁρμή als Drang zum Handeln aufgefasst hat, ersieht man namentlich aus IV, 8, 41 (ἐπὶ τὰ κατάλληλα ἔργα ὁρμᾶν) sowie aus IV, 1, 72 (ὁρμῶ περιπατῆσαι). Der Unterschied der ὁρμή von der ὄρεξις erhellt besonders aus II, 6, 10, vergl. mit II, 10, 5 („wenn ich wüsste, dass es mir bestimmt ist, nun krank zu werden, καὶ ὥρμων ἂν ἐπ' αὐτό; II, 10, 5 εἰ προῄδει ὁ καλὸς καὶ ἀγαθὸς τὰ ἐσόμενα συνήργει ἂν καὶ τῷ νοσεῖν): das ὁρμᾶν ist mehr als das blosse Begehren; es ist das auf die Verwirklichung des Begehrten oder Gebilligten gerichtete Wollen. So könnte denn das Wort ὁρμᾶν bei Epictet oft geradezu mit „Handeln“ übersetzt werden; nur darf man dabei nicht vergessen, dass das Handeln durch äussere Umstände gehindert werden kann, während das ὁρμᾶν unhemmbar ist (IV, 1, 73: τίς δέ σοι εἶπε, τὸ περιπατῆσαι σὸν ἔργον ἐστὶν ἀκώλυτον; ἐγὼ γὰρ ἐκεῖνο ἔλεγον ἀκώλυτον μόνον, τὸ ὁρμῆσαι). Wie die ὄρεξις, so ist auch die ὁρμή eine freie Thätigkeit der Seele: sie ist ἐφ' ἡμῖν (Ench. 1, 1; diss. III, 22, 43); niemand kann uns zum ὁρμᾶν zwingen oder daran verhindern (IV, 1, 70; IV, 4, 28); nichts vermag die ὁρμή zu überwinden als eine andere ὁρμή (I, 27, 24).

Ist die ὁρμή eine freie Thätigkeit der Seele, so ist damit schon gesagt, dass sie nicht etwa eine der Vernunft selbständig gegenüberstehende, unvernünftige Seelenkraft, sondern vielmehr eine Aeusserung und Bethätigung des einen vernunftbegabten Hegemonikon ist. Das Hegemonikon ist es, mit welchem wir begehren und wollen (III, 22, 31 ἐκεῖνο, ᾧ ὀρεγόμεθα, ᾧ ὁρμῶμεν etc.; IV, 11, 6 ἔργα ψυχῆς ὁρμᾶν, ὀρέγεσθαι, συγκατατίθεσθαι; IV, 11, 26: dort suche das ἀγαθόν, wo du den λόγος hast, wo die ὁρμαί und ὀρέξεις). Wie das Begehren, so beruht auch das Wollen auf einem Urteil (I, 18, 2 ἀμήχανον ἄλλο μὲν κρίνειν καθῆκον, ἐπ' ἄλλο δὲ ὁρμᾶν; ibid. ἀρχὴ τοῦ ὁρμῆσαι τὸ παθεῖν ὅτι ἐμοὶ συμφέρει; vergl. M. Aurel VIII, 1 δόγματα, ἀφ' ὧν αἱ ὁρμαὶ καὶ αἱ πράξεις). Jede ὁρμή enthält eine συγκατάθεσις, beziehungsweise besteht in einer solchen: wenn ich beschlossen habe spazieren zu gehen und

daran durch äussere Gewalt gehindert werde, so wird nur mein Leib, nicht aber meine ὁρμή „d. h. meine συγκατάθεσις" gehindert (IV, 1, 70 etc.; vergl. M. Aurel V, 20: die Menschen können meine ἐνέργεια hindern, aber nicht meine ὁρμή). Auch wenn Epictet von einer Unterordnung der ὁρμή redet, so meint er damit nicht eine Unterwerfung etwaiger widervernünftiger Triebe unter die Vernunft, sondern die Konformierung des Willens mit dem göttlichen Gesetz (III, 7, 34: Sokrates war der wahre ἄρχων der Menschen, indem er sie dazu brachte, dass sie ihm ihre ὄρεξις und ἔκκλισις, ihre ὁρμή und ἀφορμή unterwarfen; IV, 1, 89 προςκατατέταχά μου τὴν ὁρμὴν τῷ θεῷ; IV, 7, 20 κρεῖττον ἡγοῦμαι ὃ ὁ θεὸς θέλει ἢ ἐγώ· ἐκείνῳ συνορμῶ, συνορέγομαι, ἁπλῶς συνθέλω).

Wie das ὀρέγεσθαι, so ist auch das ὁρμᾶν ursprünglich eine normale Funktion der menschlichen Seele; jedoch in Wirklichkeit ist dieselbe, je nachdem der Mensch dem λόγος folgt oder nicht, entweder vernunftgemäss oder vernunftwidrig. Wer das richtige Urteil hat über das, was καθῆκον ist und nicht, wer die μέτρα τῶν ὁρμῶν καὶ ἀφορμῶν kennt (frag. 175), der ist ἀναμάρτητος ἐν ὁρμῇ (I, 4, 11; I, 19, 2 ὁρμὴ ἀναμάρτητος; II, 8, 29 καθήκουσα); wer dagegen über das Wichtigste und allein Wissenswerte im Irrtum sich befindet, dessen ὁρμαί sind ἀσύμφωνοι τῇ φύσει (II, 14, 22; III, 9, 18 ὀστράκιναι ὁρμαί; III, 22, 36 ὁρμὴ κινδυνεύει). Wie die ὄρεξις sowohl hinsichtlich ihres Inhalts als auch hinsichtlich ihrer Form sich von der ἐπιθυμία unterscheidet, so ist es auch mit der naturgemässen ὁρμή im Unterschied von der naturwidrigen. Jene ist nicht nur immer auf ein καθῆκον gerichtet, während diese oft etwas Verbotenes, Unrechtes oder Thörichtes zu ihrem Ziele hat oder wenigstens eines vernünftigen Grundes bar ist, sondern sie ist auch in der Form stets ruhig und bestimmt, oder gelassen und bedächtig. Letzteres gilt insbesondere für den προκόπτων, der noch nicht so fest und sicher in seinem Pflichturteil ist (Ench. 48, 3 ὁρμῇ πρὸς πάντα ἀνειμένῃ χρῆται; Ench. 2, 3). Es genügt nicht zu wissen, dass etwas Pflicht ist, man muss auch wissen, wo und wann es Pflicht ist (III, 2, 2 ὁ περὶ τὸ καθῆκον τόπος, ἵνα τάξει, ἵνα εὐλογίστως, ἵνα μὴ ἀμελῶς; vergl. III, 21, 16 παρὰ καιρὸν, παρὰ τόπον; frag. 177 ἐν τῷ περὶ τὰς ὁρμὰς τόπῳ τὸ προςεκτικὸν φυλάσσειν, ἵνα μεθ᾽ ὑπεξαιρέσεως, ἵνα κοινωνικαί, ἵνα κατ᾽ ἀξίαν). Interessant ist namentlich der Ausdruck μεθ᾽ ὑπεξαιρέσεως ὁρμᾶν. Während der Ungebildete das, was er sich einmal vorgenommen hat, um jeden Preis ausführen will, ist der Wille des Gebildeten immer hypothetisch, weil er sich stets vergegenwärtigt, dass er an der Ausführung des Gewollten durch irgend welche äussere Umstände gehindert werden kann. Dass jedoch dieser Gedanke und auch der Ausdruck μεθ᾽ ὑπεξαιρέσεως ὁρμᾶν schon vor Epictet in der Stoa bekannt und geläufig war, ersieht man aus Stobäus ecl. II, 115 („dem Weisen geht nie etwas gegen seine ὁρμή, ὄρεξις oder ἐπιβολή, weil er alles μεθ᾽ ὑπεξαιρέσεως thut").

Als Thätigkeit der vernunftbegabten Seele kommt die ὁρμή wie die ὄρεξις nur dem Menschen zu. Jedoch wie Epictet einmal das Wort ὀρέγεσθαι auch von dem rein physischen Begehren gebraucht, welches auch die Tiere haben, so findet sich eine Stelle, wo das Wort ὁρμή einen natürlichen, dem Bereich der Vernunft entzogenen Trieb bedeutet (IV, 8, 35 „sieh zu, ob deine ὁρμή — d. h. dein Anlauf zur

Philosophie — nicht die eines κακοστόμαχος oder einer γυνὴ κισσῶσα ist!"). — Die Kehrseite der ὁρμή ist die ἀφορμή, welche sich zur ἔκκλισις entsprechend verhält wie die ὁρμή zur ὄρεξις. Das Wort ἀφορμή in dieser Bedeutung findet sich auch schon bei älteren Stoikern und war offenbar eine ihrer sprachlichen Neubildungen (D. L. 104 ἀδιάφορα = μήθ' ὁρμῆς μήτ' ἀφορμῆς κινητικά; Plut. st. rep. 11 ἀφορμή = λόγος ἀπαγορευτικός; Sext. III, 177). — Was endlich die Konstruktion des Wortes ὁρμᾶν betrifft, so findet sich sowohl ὁρμᾶν ἐπί τι, als auch ὁρμᾶν mit Infinitiv.

Es fragt sich nun, ob die Bedeutung, welche das Wort ὁρμή bei Epictet hat, dieselbe ist, in welcher es von der Stoa überhaupt gebraucht wurde. Die Quellen fliessen hier freilich sehr spärlich, doch reichen sie hin, um erkennen zu lassen, dass Epictet auch hinsichtlich der ὁρμή die echt stoische Ansicht vertritt. Nach derselben ist die ὁρμή eine Funktion der vernunftbegabten Seele, des Hegemonikon (plac. IV, 21; D. L. 159; Galen 219; Sextus VII, 237: auch die ὁρμή ist eine ἑτεροίωσις τοῦ ἡγεμονικοῦ), und zwar besteht sie in einer συγκατάθεσις (Stob. ecl. II, 88 πάσας τὰς ὁρμὰς συγκαταθέσεις εἶναι). Dies war eben ein Hauptstreitpunkt der Stoiker gegenüber den Peripatetikern, dass keine (πρακτικὴ) ὁρμή zu stande komme ohne συγκατάθεσις (Plut. st. rep. 47 πρακτικὴν ὁρμὴν οὐ παρίστησι φαντασία δίχα συγκαταθέσεως; Plut. adv. Col. 26); und es ist bezeichnend, dass Seneca gerade in der Schrift, in welcher er sich vollständig auf den stoischen Standpunkt stellt, mit Entschiedenheit sich zu der Ansicht bekennt, dass kein impetus stattfinde ohne assensus mentis (ira II, 3, 4)[1].

So gewiss nun aber die Stoiker die ὁρμή als eine Funktion des λογικὸν ἡγεμονικόν betrachtet haben, so wenig lässt es sich verkennen, dass das Wort in der stoischen Schule neben dieser höchsten Bedeutung des geistigen Wollens noch eine andere gehabt hat. Dies geht schon daraus hervor, dass die Stoiker auch den Tieren eine ὁρμή beigelegt haben, wie früher schon dargethan worden ist: hier bedeutet die ὁρμή nichts anderes als den blinden Naturtrieb. In derselben Bedeutung muss nun aber die ὁρμή auch beim Menschen angenommen werden, ist er doch in den ersten Jahren seines Lebens, ja bis zum 14 Jahre, mehr ein Tier als ein Mensch. Erst wenn er den λόγος besitzt, ist

[1]) Hiermit scheint im Widerspruch zu stehen die Stelle ep. 113, 18: omne rationale animal nihil agit, nisi primum specie alicujus rei irritatum est, deinde impetum cepit, deinde assensio confirmavit hunc impetum. Danach würde die ὁρμή der συγκατάθεσις vorangehen; auf dieselbe Anschauung führt auch Cic. ac. II, 30. Jedoch eben dort wird kurz zuvor (II, 25) in echt stoischer Weise ausgeführt, dass die ὁρμή nur durch Urteile (καταλήψεις oder δόξαι) erregt werden könne (vergl. II, 38). Wir werden also annehmen dürfen, dass Seneca a. a. O. mit dem impetus nicht die eigentliche ὁρμή, den Entschluss oder Willensakt, sondern nur eine vorläufige, sozusagen unwillkürliche Richtung des Willens gemeint hat. Diese vorläufige ὁρμή ist ohne Zweifel auch gemeint in dem schon mehrfach erwähnten Satz, dass die eigentlichen ἀδιάφορα μήθ' ὁρμῆς μήτ' ἀφορμῆς κινητικά seien (D. L. 104; Sext. III, 177). Auch die befremdliche Notiz des Simplicius (in Epict. ench. p. 4), dass die Stoiker, im Unterschied von Aristoteles, die ὁρμή und ἀφορμή der ὄρεξις und ἔκκλισις vorausgehen lassen, da sie τὰ πρὸ τῆς ὀρέξεως καὶ ἐκκλίσεως κινήματα τῆς ψυχῆς ins Auge gefasst haben, lässt sich am ehesten durch die Unterscheidung einer doppelten ὁρμή erklären, einer vorläufigen, unwillkürlichen und einer definitiven, auf συγκατάθεσις ruhenden.

auch seine ὁρμή eine ὁρμὴ λογική (Clem. strom. II, 460 = φορὰ διανοίας ἐπί τι τῶν ἐν τῷ πράττειν). Die πρώτη ὁρμή ist beim Menschen wie beim Tiere instinktiv auf die Selbsterhaltung, d. h. (da er anfangs von seiner geistigen Natur und Bestimmung noch keinen Begriff hat) auf die Erhaltung seines leiblichen Lebens gerichtet (D. L. 86; Cic. fin. V, 41 primus appetitus ille animi tantum agit, ut salvi atque integri esse possimus). Demgemäss wird die ὁρμή des Kindes auch hinsichtlich ihrer Form dem tierischen Trieb gleichen in seinem Ungestüm und schnellen Wechsel. Ist aber der λόγος in ihm zur Reife gelangt, so wird die ὁρμή durch diesen geregelt und gemeistert (D. L. 86: beim Menschen besteht das naturgemässe Leben im κατὰ λόγον ζῆν· τεχνίτης γὰρ οὗτος ἐπιγίνεται τῆς ὁρμῆς). Offenbar war es nun aber die Ansicht der Stoiker, dass von dem Zeitpunkt an, in welchem der Mensch vollständig λογικός geworden ist, die ὁρμή nicht etwa als besondere, unvernünftige Seelenkraft neben dem λόγος zurückbleibt, sondern dass dieselbe von dem letzteren gewissermassen absorbiert und zu einer Funktion desselben erhoben wird. Die früher schon berührte Abweichung des Panätius scheint nun eben darin zu bestehen, dass er die ὁρμή, d. h. den blinden, vernunftlosen Trieb, nicht nur als ein verschwindendes Moment der Entwicklung, sondern als einen bleibenden Bestandteil des menschlichen Wesens betrachtete (Cic. off. I, 101 duplex est enim vis animorum atque natura; una pars in appetitu posita es, quae est ὁρμή Graece, quae hominem huc et illuc rapit, altera in ratione, quae docet et explanat, quid faciendum sit). Von dem ausgesprochenen Dualismus des Posidonius, der im geraden Gegensatz zu seiner Schule (Plut. virt. mor. 3) ein παθητικόν der Seele annahm, ist diese Ansicht des Panätius immerhin noch ziemlich entfernt. Posidonius nennt denn auch die unvernünftige Seelenkraft gar nicht ὁρμή, sondern παθητικόν: die ὁρμή kann nach ihm sowohl die Wirkung eines Urteils als auch des παθητικόν sein (Galen 463: γεννᾶσθαι γὰρ τῷ ζῴῳ τὴν ὁρμὴν ἐνίοτε μὲν ἐπὶ τῇ τοῦ λογιστικοῦ κρίσει, πολλάκις δ᾽ ἐπὶ τῇ κινήσει τοῦ παθητικοῦ). Jedoch auf der anderen Seite lässt sich die Anschauung des Panätius auch nicht mit der orthodox stoischen identifizieren: ein Stoiker konnte nun und nimmer eine doppelte Kraft der Seele annehmen. Allerdings der Ausdruck τεχνίτης τῆς ὁρμῆς bei D. L. 86 verrät eine bedenkliche Aehnlichkeit mit der Ansicht, welche Cicero, resp. Panätius über das Verhältnis von Vernunft und appetitus (ὁρμή) aufstellt (off. I, 101 etc.; 132. 141; II, 18; nat. d. II, 34; div. I, 70; Tusc. IV, 22). Zeller scheint denn auch in der Anschauung des Panätius nichts Unstoisches zu erblicken, denn er nennt die Forderung einer Herrschaft des λόγος (ratio) über die ὁρμή (temeritas) eine echt stoische (III, 1, 564 [1]). Jedoch auf dem streng stoischen Standpunkt hat der Mensch neben dem λόγος überhaupt keine seelische Kraft, möge sie nun παθητικόν oder ὁρμή (temeritas) heissen: es ist nichts in ihm, über das er zu herrschen oder das er im Zaum zu halten hätte. Eben daran haben sich ja die Gegner der Stoa gehalten mit ihrem Vorwurf, die Stoiker können eigentlich nicht von einer ἐγκράτεια sprechen, da ja im Weisen gar kein unvernünftiger Trieb vorhanden sei, dessen er Herr werden müsse (Sext. III, 275 οὐδὲ τὸν σοφὸν ἐγκρατῆ ῥητέον διὰ τὸ μὴ φύεσθαι ἐν αὐτῷ πάθος οὗ ἔσται ἐγκρατής; Plut. virt. mor. 9; Galen 486). Dieser Vorwurf wäre völlig unbegründet, wenn die Stoiker auch nur in der Weise des Panätius eine unvernünftige

Seelenkraft, welche beständig im Menschen vorhanden ist, angenommen hätten. Uebrigens wurden die Stoiker von diesem Vorwurf insofern nicht getroffen, als sie die ἐγκράτεια gar nicht als die Kraft der Beherrschung der unvernünftigen Triebe definierten, sondern einfach als den Zustand, in welchem man nichts gegen den ὀρθὸς λόγος thut (D. L. 93 διάθεσις ἀνυπέρβατος τῶν κατ' ὀρθὸν λόγον ἢ ἕξις ἀήττητος ἡδονῶν — die ἡδοναί sind aber nach stoischer Ansicht nicht eine im Menschen selbst liegende böse Macht —), wie die σωφροσύνη nichts anderes ist als die ἐπιστήμη αἱρετῶν καὶ φευκτῶν καὶ οὐδετέρων (Stob. ecl. II, 59). Man kann sagen, die Stoiker haben durch diese Definitionen aus der ἐγκράτεια und σωφροσύνη etwas anderes gemacht, als was man gewöhnlich darunter verstand; aber zugleich liefern dieselben einen weiteren Beweis dafür, dass sie jede irgendwie dualistisch klingende Ansicht vom Wesen der menschlichen Seele um jeden Preis vermeiden wollten. Ob sie die Thatsache der Sünde ohne Annahme einer ursprünglich unvernünftigen Seelenkraft, einer angeborenen, im menschlichen Wesen selbst begründeten Geteiltheit zwischen Gut und Bös, befriedigend zu erklären vermochten, das ist eine andere Frage. Die Thatsache, dass an den Menschen auch widervernünftige Triebe zum Vorschein kommen, haben sie natürlich nicht geleugnet; aber sie führten dieselben nicht auf eine widervernünftige Seelenkraft, sondern auf die Selbstverkehrung des λόγος zurück, der sich sowohl κατὰ φύσιν als auch παρὰ φύσιν bewegen kann. Es ist daher missverständlich ausgedrückt, wenn Zeller sagt (III, 1, 225), es seien in dem Menschen neben den vernünftigen auch vernunftlose Triebe. Vielmehr sind in dem gebildeten Menschen die ὁρμαί nur vernunftgemäss, in dem ungebildeten nur vernunftwidrig: diese Anschauung tritt insbesondere bei Epictet klar zu Tage, und wir haben sicherlich alles Recht, die epictetische Anschauung auch in diesem Stück als die echt stoische zu bezeichnen. Nicht zur Beherrschung und Zähmung etwaiger selbständig vorhandener und von Natur auf das Böse gerichteter vernunftwidriger Triebe ist dem Menschen der λόγος gegeben, sondern zur εὐστάθεια τῶν ὁρμῶν (Stob. ecl. II, 62), d. h. zur vernunftgemässen Gestaltung seines Wollens und Handelns. Angesichts des thatsächlichen Zustands der Menschheit, demzufolge fast alle in der Kindheit und Jugend falsche Anschauungen einsaugen und daher auch vernunftwidrige Gelüste und Strebungen sich aneignen, besteht freilich die erste Aufgabe des Philosophen darin, die eingewurzelten unvernünftigen Triebe durch den λόγος zu bekämpfen und zu überwinden. Aber wenn so auch thatsächlich die stoische Ethik der platonisch-aristotelischen sehr nahe kommt, so darf man doch darob die Verschiedenheit der Prinzipien nicht aus den Augen verlieren: der Stoiker nimmt das Vorhandensein böser Gelüste und Strebungen als ein factum an, ohne dasselbe für in dem Wesen der menschlichen Seele notwendig begründet zu halten; ferner verlangt er nicht bloss eine Beherrschung und Zähmung, sondern eine völlige Ausrottung der unvernünftigen Leidenschaften. Diese Forderung ist ein unumstösslicher Beweis dafür, dass die Stoiker in der That keine irgendwie unvernünftige Seelenkraft im Menschen angenommen haben. Wenn sie neben dem λόγος selbständige ὁρμαί gelten liessen, so verstanden sie darunter nicht eine der Vernunft widerstrebende Seelenkraft, sondern dasselbe wie unter den προθυμίαι, d. h. sinnliche Naturtriebe. Diese sind zwar

auch vernunftgemäss in dem weitesten Sinne, in welchem alles Seiende, als von der vernünftigen Gottheit hervorgebracht, vernünftig ist; aber im engeren Sinne sind diese ὁρμαί weder vernunftgemäss, noch vernunftwidrig, sondern ausservernünftig.

α) Das Verhältnis der ὄρεξις zur ὁρμή.

Während bei Epictet die ὄρεξις und die ὁρμή einander völlig koordiniert sind, erscheint in den Quellen der stoischen Lehre die ὄρεξις als eine Unterart der ὁρμή. Am ausführlichsten ist von diesen Begriffen die Rede bei Stob. ecl. II, 86 etc. Die ὁρμή wird hier definiert als φορὰ ψυχῆς ἐπί τι. Es ist klar, dass unter diese allgemeine Definition auch die ὄρεξις fällt. Im folgenden wird jedoch die ὁρμή der ἄλογα von derjenigen der λογικά getrennt, und die letztere, die λογικὴ ὁρμή, definiert als φορὰ διανοίας ἐπί τι τῶν ἐν τῷ πράττειν. Hiernach wäre also jede ὁρμή eines Vernunftwesens auf das Handeln gerichtet, und man ist versucht, die Ausdrücke λογικὴ ὁρμή und πρακτικὴ ὁρμή für identisch zu halten, was auch Zeller unbedenklich gethan hat (III, 1, 224[1]). Jedoch dieser Annahme steht im Wege, was wir im Verlaufe lesen: πάσας τὰς ὁρμὰς συγκαταθέσεις εἶναι· τὰς δὲ πρακτικὰς καὶ τὸ κινητικὸν περιέχειν. Danach erscheint unleugbar die πρακτικὴ ὁρμή als eine besondere Art der ὁρμὴ λογική — denn es kann sich hier nur um die ὁρμαὶ λογικαί handeln, da nur diese συγκαταθέσεις genannt werden können —. Fragt man nun aber, welche ὁρμαί zwar λογικαί, aber nicht πρακτικαί sein sollen, so kommt man in grosse Verlegenheit. Am ehesten könnte man noch an die ὄρεξις denken: sie ist nicht eigentlich, jedenfalls nicht unmittelbar auf ein Handeln gerichtet, und von ihr könnte man wohl sagen, dass sie im Unterschied von der ὁρμή im engeren Sinne, d. h. der πρακτική, das κινητικόν nicht habe. Jedoch gerade die ὄρεξις wird ausdrücklich unter die πρακτικὴ ὁρμή subsumiert; denn unter den εἴδη der letzteren wird auch die βούλησις aufgeführt, welche als εὔλογος ὄρεξις definiert wird. Ferner wird auch die ὄρουσις als Spezies der πρακτικὴ ὁρμή bezeichnet: auch wenn man der Ansicht Zellers (a. a. O.; vergl. Hirzel II, 383), dass ὄρεξις statt ὄρουσις zu lesen sei, nicht beistimmt[1]), so geht doch indirekt aus der Stelle hervor, dass die ὄρεξις als Spezies der πρακτικὴ ὁρμή zu betrachten ist. Denn wenn die φορὰ ψυχῆς ἐπί τι μέλλον zur πρακτικὴ ὁρμή gerechnet wird, so ist kein Grund einzusehen, warum nicht auch die ὄρεξις unter diese Kategorie fallen sollte. Sodann wird man zugeben müssen, dass die bei Stobäus aufgezählten Arten der πρακτικὴ ὁρμή die verschiedenen Stadien des Willensaktes so erschöpfend zum Ausdruck bringen, dass man in der That nicht weiss, welche Formen des Wollens es ausserdem noch geben soll. Einen weiteren Beweis dafür, dass auch die ὄρεξις zur πρακτικὴ ὁρμή gehört, mag man endlich darin erblicken,

[1]) Die Definition φορὰ διανοίας ἐπί τι μέλλον würde ganz gut auf die ὄρεξις passen: denn eben dadurch unterscheidet sich diese von der ὁρμή, dass sie nicht unmittelbar den Willen in Aktion setzt zur Verwirklichung des Begehrten, sondern nur sozusagen aus der Ferne sich nach demselben ausstreckt. Jedoch da kurz zuvor von der ὄρεξις die Rede war, und die Worte ἰδίως δέ offenbar etwas Neues einführen wollen, so kann ich der Vermutung Zellers nicht beipflichten.

dass Nemesius (282) die προαίρεσις definiert als ὄρεξις βουλευτικὴ τῶν ἐφ' ἡμῖν: die προαίρεσις aber ist nach Stobäus ein εἶδος der πρακτικὴ ὁρμή.

Wenn also auch die ὄρεξις eine Form der πρακτικὴ ὁρμή ist, so kann man den Unterschied derselben von der ὁρμή nicht darein setzen, dass jene auf ein Erlangen, diese auf ein Handeln gerichtet sei (Hirzel II, 388). Zwar die Definitionen der ὄρεξις und ἐπιθυμία, die bei Galen sich finden (367 ὁρμὴ λογιστικὴ ἐπί τι ὅσον χρὴ ἥδον; 487 ἐπιθυμία = ὄρεξις ἀθρόως ῥεπτικὴ πρὸς τὸ τυγχάνειν), insbesondere die letztere, scheinen hierfür zu sprechen. Jedoch auch wenn man von der Darstellung bei Stobäus, auf welche ich wegen ihrer Unklarheit keine Schlüsse bauen möchte, absieht, lässt sich beweisen, dass die Stoiker die ὄρεξις ebensowohl als Begierde nach einem Thun wie nach einem Besitzen aufgefasst haben. Bei der Aufzählung der πάθη werden als Spezies der ἐπιθυμία unter anderem auch die ὀργή, μῆνις, δυςμένεια aufgeführt, lauter Begierden, welche nicht auf ein Erlangen, sondern auf ein Handeln gerichtet sind (D. L. 113 ὀργή = ἐπιθυμία τιμωρίας; Stob. ecl. II, 91 κότος = ὀργὴ ἐπιτηροῦσα καιρὸν εἰς τιμωρίαν; Andron. π. παθῶν: δυςμένεια = δύςνοια ἐπιτηρητικὴ καὶ κακοποιός). Ebenso ist andererseits die Eupatheia βούλησις (= εὔλογος ὄρεξις) nicht bloss eine Begierde nach Erlangung von Gütern, sondern (als εὐμένεια) auch ein Trieb zum Handeln.

Auf Epictet mag es wohl im allgemeinen zutreffen, dass die ὄρεξις auf ein Erlangen, die ὁρμή dagegen, als πρακτικὴ ὁρμή im engeren Sinne, auf ein Handeln gerichtet sei. Jedoch der eigentliche, psychologische Unterschied der ὄρεξις und ὁρμή besteht nicht sowohl in diesem mehr äusserlichen Gesichtspunkt, als vielmehr darin, dass in der ὄρεξις der Wille von seinem Gegenstand noch sozusagen entfernt, noch nicht unmittelbar auf die Verwirklichung des Gewollten gerichtet ist wie in der ὁρμή. So schroff übrigens Epictet diese beiden Begriffe voneinander sondert, so fehlt es doch nicht an Spuren davon, dass auch er die ὁρμή in jener umfassenden, auch die ὄρεξις einschliessenden Bedeutung gekannt hat, in welcher sie uns in den stoischen Quellen meistens entgegentritt. I, 18, 1 etc. führt er aus: wie das συγκατατίθεσθαι hervorgeht aus dem παθεῖν ὅτι ὑπάρχει, so ist die ἀρχὴ τοῦ ὁρμῆσαι ἐπί τι das παθεῖν ὅτι ἐμοὶ συμφέρει. Während er also sonst immer das συμφέρον der ὄρεξις vindiziert und zum Gebiet der ὁρμή das καθῆκον macht, dehnt er hier das ὁρμᾶν auch auf das συμφέρον aus. Auch ihm ist also die ὁρμή eigentlich der Allgemeinbegriff, welcher die ὄρεξις und die ὁρμή im engeren Sinne umfasst. Das καθῆκον ist ja nach stoischer Lehre zugleich ein συμφέρον, so dass also auch die ὁρμή im letzten Grunde auf ein συμφέρον sich richtet. Andererseits ist das wahre συμφέρον identisch mit dem καθῆκον, so dass auch von hier aus der Unterschied zwischen ὄρεξις und ὁρμή eigentlich verschwindet bis auf den oben angedeuteten psychologischen Unterschied. Dies bestätigt sich, wenn wir sehen, dass Epictet zuweilen die Worte ὀρέγεσθαι und θέλειν ganz synonym gebraucht (II, 1, 30; II, 13, 8) und in dem Ausdruck συνθέλειν die beiden Begriffe συνορμᾶν und συνορέγεσθαι zusammenfasst (IV, 7, 20). So kann er denn bald den Begriff der ὄρεξις bald den der ὁρμή als Hauptbegriff voranstellen und die Bildung sowohl als vernunftgemässe ὄρεξις wie als gottgefällige ὁρμή bezeichnen (III, 14, 10; IV, 1, 89; vergl. II, 17, 24).

Die selbständige Stellung, welche Epictet der ὄρεξις neben der ὁρμή einräumt, beruht also keineswegs auf einer theoretischen Abweichung vom Sprachgebrauch seiner Schule: er hat diese Trennung vielmehr lediglich aus praktischen, pädagogischen Gründen vorgenommen. Auch in der älteren Stoa wurde die ὄρεξις, obgleich gewöhnlich als Spezies der ὁρμή dargestellt und hinter diesem Begriff zurücktretend, zuweilen als selbständige Willensfunktion der ὁρμή koordiniert (Stob. ecl. II, 97 αἵ τε αἱρέσεις καὶ ὀρέξεις καὶ βουλήσεις . . . ὥσπερ καὶ αἱ ὁρμαί; ecl. II, 115 μήτε παρὰ τὴν ὄρεξιν μήτε παρὰ τὴν ὁρμὴν μήτε παρὰ τὴν ἐπιβολὴν γίνεσθαί τι περὶ τὸν σπουδαῖον). Und wenn Epictet IV, 4, 16 seinen Schülern zuruft, sie sollen τὰ περὶ ὁρμῆς und ebenso τὰ περὶ ὀρέξεως καὶ ἐκκλίσεως nicht deshalb lesen, um zu wissen, was darin steht, sondern um das richtige ὁρμᾶν und ὀρέγεσθαι zu lernen, so ersehen wir daraus nicht bloss, dass schon die älteren Stoiker besondere Abhandlungen, wie über die ὁρμή, so auch über die ὄρεξις geschrieben haben[1]), sondern auch, dass Epictet überzeugt war, die Begriffe ὁρμή und ὄρεξις in keinem anderen Sinne zu gebrauchen als die gefeierten Häupter der Schule (vergl. I, 4, 14 λάβε τὴν περὶ Ὁρμῆς σύνταξιν, womit nach dem Zusammenhang wahrscheinlich eine Schrift des Chrysipp gemeint ist).

c) ἐπιβολή, πρόθεσις, παρασκευή.

Die drei Hauptfunktionen der menschlichen Seele sind nach Epictet, entsprechend den drei τόποι der Philosophie, die ὄρεξις, die ὁρμή und die συγκατάθεσις. Diese drei Begriffe werden von ihm sehr oft nacheinander aufgezählt, um das ganze menschliche Seelenleben zu bezeichnen. Wo er aber in behaglicher Breite die verschiedenen Funktionen der Seele namhaft machen will, da finden wir neben jenen drei Hauptbegriffen und unter dieselben gemischt die Begriffe ἐπιβολή, πρόθεσις und παρασκευή. Aus Stob. ecl. II, 87 wissen wir nun, dass auch diese Begriffe zu den Kunstausdrücken der stoischen Schule gehörten. Sie werden dort als Spezies der πρακτικὴ ὁρμή aufgeführt, und es ist deshalb gar kein Zweifel, dass auch Epictet dieselben als besondere Arten der ὁρμή aufgefasst hat, wie sie denn meistens zwischen der ὁρμή und der συγκατάθεσις aufgezählt werden[2]).

[1]) In den Verzeichnissen der Schriften der einzelnen Stoiker bei D. Laertius findet sich allerdings der Titel περὶ ὀρέξεως nicht, was jedoch obiger Vermutung nicht im Wege steht, da diese Verzeichnisse unvollständig sind. Es kann übrigens das, was über die ὄρεξις zu sagen war, auch in den Schriften περὶ ἀγαθοῦ oder περὶ τέλους abgehandelt worden sein.

[2]) Unter 13 Fällen werden übrigens in keinem einzigen sämtliche sechs Begriffe aufgezählt, sondern immer nur fünf oder vier. Die drei Nebenbegriffe (ἐπιβολή, πρόθεσις und παρασκευή) sind nur einmal vollzählig aufgeführt (I, 4, 14), und zwar ist hier die Ordnung ὁρμή, ὄρεξις, ἐπιβολή, πρόθεσις, παρασκευή. In den übrigen Fällen sind nur zwei oder auch nur einer dieser Nebenbegriffe erwähnt, gewöhnlich ἐπιβολή und πρόθεσις, zweimal ἐπιβολή und παρασκευή, einmal πρόθεσις und παρασκευή. Einmal steht πρόθεσις und ἐπιβολή ohne ὁρμή nach ὄρεξις (IV, 1, 74), einmal πρόθεσις allein neben ὄρεξις und ὁρμή (II, 8, 29), dreimal ἐπιβολή allein neben den drei Hauptbegriffen (II, 14, 22; III, 22, 104; II, 24, 19). Die συγκατάθεσις, wofür jedoch auch der verwandte Begriff ὑπόληψις stehen kann (II, 14, 22; IV, 6, 18), steht meistens an letzter Stelle, manchmal aber auch an erster (III, 22, 104; IV, 6, 18 und 26); ὄρεξις und ὁρμή vertauschen zuweilen ihre Stelle (I, 4, 14; III, 22,

Was nun die Bedeutung dieser drei Begriffe im einzelnen betrifft, so lässt sich aus der Art, wie sie Epictet verwendet, kein wesentlicher Unterschied derselben erkennen. Das am häufigsten vorkommende Wort ἐπιβολή (ἐπιβάλλεσθαι) bedeutet so viel wie Absicht, Anschlag (II, 17, 33 σὺ μεγάλας ἔχεις ἐπιβολάς; III, 22, 50 ἴδε κυνικὴ ἐπιβολή; vergl. I, 12, 8; 26, 8; II, 17, 29; 19, 29. 30. 34; III, 5, 18; IV, 8, 19). Nach Stob. ecl. II, 87 haben die Stoiker die ἐπιβολή definiert als ὁρμὴ πρὸ ὁρμῆς: es wäre hiernach darunter der erste Ansatz des Willens zu verstehen im Gegensatz zum fertigen Entschluss. Jedoch bei Epictet ist von einer derartigen Nuancierung nichts zu bemerken, vielmehr erscheint hier die ἐπιβολή sachlich ganz identisch mit der ὁρμή: wie die ὁρμαί mit der Natur übereinstimmen sollen, so sollen wir ἐπιβάλλεσθαι συμφώνως τῇ φύσει (I, 4, 14; vergl. II, 14, 22 ἐπιβολαὶ ἀνομολογούμεναι, ὁρμαὶ ἀσύμφωνοι τῇ φύσει). Einmal hat die ἐπιβολή das Prädikat ἀτελής (III, 22, 104), welches sonst der ὄρεξις zukommt: wiederum ein Zeichen, dass die Begriffe ὄρεξις und ὁρμή auch bei Epictet im Grunde einander nicht so fern stehen. Man mag deshalb immerhin annehmen, dass die ἐπιβολή, wie sie bei Stobäus definiert ist, eigentlich den ersten Anfang des Willensaktes bezeichnet, so dass sie der ὄρεξις verhältnismässig am nächsten stünde. Dass übrigens auch die älteren Stoiker, wenn sie das Wort ἐπιβολή gebrauchten, sich um jene Definition bei Stobäus in der Regel nicht gekümmert haben werden, ist schon an sich einleuchtend und wird auch aus Stob. ecl. II, 115 ersehen, wo die ἐπιβολή nicht etwa ein Stadium der ὁρμή, sondern eine bestimmte Form derselben bedeutet. Cicero giebt das Wort ἐπιβολή durch conatus wieder (Tusc. IV, 72, vergl. mit D. L. 113 u. Stob. ecl. II, 66; nat. d. II, 34 u. 122).

Gegenüber der ἐπιβολή bezeichnet die πρόθεσις, wenn man so will, ein vorgeschritteneres Stadium des Willensaktes, nämlich den fertigen, feststehenden Entschluss, den Vorsatz. Bei Stobäus (a. a. O.) wird die πρόθεσις in ziemlich nichtssagender Weise definiert als σημείωσις ἐπιτελέσεως, d. h. als Andeutung der Ausführung. Jeder Willensakt, auch die erste Regung des Entschlusses, die ἐπιβολή, ist schliesslich eine σημείωσις ἐπιτελέσεως, d. h. ein seelischer Vorgang, welcher das Anzeichen einer bevorstehenden Handlung bildet. Man müsste denn nur den Ausdruck so verstehen, dass die πρόθεσις, als fester, auf Ueberlegung beruhender Entschluss, ein sicheres Anzeichen der kommenden Handlung sei, während dies von der ἐπιβολή, die noch umschlagen kann, nicht gesagt werden könne. Epictet gebraucht übrigens die beiden Begriffe so ziemlich gleichbedeutend, was schon daraus hervorgeht, dass dieselben bei der Aufzählung der Seelenthätigkeiten ihre Stelle vertauschen können. — Die sprachlichen Verbindungen, in welchen sich das Wort πρόθεσις bei Epictet findet, sind folgende: προθέσει χρῆσθαι ὡς πέφυκε (I, 21, 2); προτίθεσθαι συμφώνως τῇ φύσει (I, 4, 14); ἐν προθέσει

104; IV, 11, 6). Doch in der Regel steht ὄρεξις voran, ebenso gleich nach derselben und vor der ἐπιβολή etc. die ὁρμή; es kommt jedoch auch vor, dass die ὁρμή von der ὄρεξις durch die ἐπιβολή (II, 14, 22) oder durch ἐπιβολή und πρόθεσις getrennt ist (IV, 6, 26). Unter den 13 Fällen, die in Betracht kommen, steht ὄρεξις an erster Stelle achtmal, ὁρμή an zweiter siebenmal, ἐπιβολή an dritter sechsmal, πρόθεσις an vierter fünfmal, so dass man immerhin berechtigt ist, die Reihenfolge ὄρεξις, ὁρμή, ἐπιβολή, πρόθεσις, παρασκευή, συγκατάθεσις für die reguläre zu halten.

εὐστοχεῖν (IV, 6, 26); πρόθεσις ἐπιμελής (II, 8, 29); ἐπιλανθάνεσθαι τῆς προθέσεως (II, 23, 37); ἀποπίπτειν, κρατεῖν ὧν προέθετο (III, 25 tit. u. 1).

In der παρασκευή endlich ist der Wille bereits im Uebergang zum Handeln begriffen, wie denn auch dieselbe bei Stobäus (a. a. O.) definiert wird als πρᾶξις πρὸ πράξεως: sie bedeutet also das die Ausführung des Entschlusses vorbereitende Handeln, während die ἐγχείρησις, ein Begriff, der sich bei Epictet übrigens nicht findet, den auf das bereits begonnene Werk gerichteten Willen bezeichnet (Stob. a. a. O. ἐγχείρησις = ὁρμὴ ἐπί τινος ἐν χερσὶν ἤδη ὄντος).

d) Die προαίρεσις.

Die Bedeutung des Wortes προαίρεσις bei Epictet ist schon früher besprochen worden: wir haben gesehen, dass Epictet mit diesem Worte häufig das ganze geistige Wesen des Menschen bezeichnet, insofern er daran hauptsächlich das Moment der Freiheit ins Auge fasst. Wenn nun hier die προαίρεσις noch einmal zur Sprache kommt, so handelt es sich dabei lediglich um die Bedeutung dieses Begriffes für die Lehre vom Wollen, insbesondere um dessen Verhältnis zu den bereits erörterten Begriffen ὄρεξις, ὁρμή, ἐπιβολή etc. Es fragt sich nämlich, ob die προαίρεσις neben der ὄρεξις und ὁρμή etc. eine besondere Art oder Stufe des Wollens darstellt, oder ob sie die Allgemeinbezeichnung für die Fähigkeit des Wollens ist, so dass die ὄρεξις und ὁρμή etc. nur besondere Formen der προαίρεσις wären[1]). Das erstere ist nun unbedingt zu verneinen: niemals wird bei Epictet die προαίρεσις oder das προαιρεῖσθαι neben der ὄρεξις und ὁρμή etc. als besondere Form des Wollens aufgeführt. Dagegen steht das Wort προαίρεσις oft so, dass sowohl die ὄρεξις als auch die ὁρμή darunter befasst erscheint. Ja auch die συγκατάθεσις ist nach Epictet nichts anderes als eine Form oder Aeusserung der προαίρεσις. Dies geht deutlich hervor aus der Stelle I, 17, 21 etc., wo Epictet die Freiheit und Unabhängigkeit der προαίρεσις der Reihe nach aufzeigt, zuerst an dem συγκαταθετικός, dann an dem ὀρεκτικός und ὁρμητικὸς τόπος. Wenn er von den ἔργα προαιρέσεως (II, 1, 12) oder von den προαιρετικὰ ἔργα spricht, so meint er damit sämtliche Funktionen der vernünftigen Seele, das ὀρέγεσθαι, das ὁρμᾶν und das συγκατατίθεσθαι (Ench. 1, 1 ἐφ᾽ ἡμῖν — d. h. προαιρετικὰ ἔργα — sind ὑπόληψις, ὁρμή, ὄρεξις, ἔκκλισις καὶ ἑνὶ λόγῳ ὅσα ἡμέτερα ἔργα). Gar oft betont Epictet die Freiheit der προαίρεσις: sie ist allein frei und jeder Gewalt entzogen (II, 15, 1), sie ist ἐφ᾽ ἡμῖν (I, 22, 10; II, 5, 4). Sie ist's, die alle anderen Dinge, Kräfte und Fähigkeiten gebraucht (II, 23, 9. 17)[2]), selbst aber durch nichts gezwungen oder gehemmt, besiegt oder beschädigt werden kann (I, 1, 23; 17, 21; 19, 22; 18, 17; II, 6, 25; III, 18, 3; 22, 105; 26, 24; IV, 5, 23); nur sie selbst vermag sich zu überwinden (I, 17, 21; II, 23, 9. 19; III, 19, 2; Ench. 9). Wenn wir uns nun erinnern, dass Epictet eben dasselbe auch von der

[1]) Denn die Möglichkeit, dass die προαίρεσις diesen anderen Begriffen subordiniert wäre, ist nach der früheren Darstellung derselben schlechthin ausgeschlossen.

[2]) Die προαιρετικὴ δύναμις ist darum ganz identisch mit der χρηστικὴ δύναμις τῶν φαντασιῶν, welcher Ausdruck bei Epictet sehr häufig sich findet.

ὄρεξις, von der ὁρμή und von der συγκατάθεσις auszusagen pflegt, dass sie nämlich das einzig Freie und darum unser wahres Eigentum seien, so erkennen wir, dass die ὄρεξις, ὁρμή etc. in der That nichts anderes sind als die verschiedenen Formen oder Aeusserungen der einen προαιρετικὴ δύναμις. Oft könnten denn auch die Worte προαίρεσις, ὄρεξις, ὁρμή vertauscht werden: z. B. wenn es I, 12, 9 heisst, frei sei derjenige, welchem alles κατὰ προαίρεσιν gehe, so ist dies ganz derselbe Gedanke, wie wenn Epictet sagt, frei und glücklich sei nur der, welcher seine ὄρεξις der Gottheit schenke (II, 17, 24), oder seine ὁρμή Gott unterordne (IV, 1, 89). Die προαίρεσις bedeutet also bei Epictet nichts anderes als die Fähigkeit freier, vernünftiger Selbstbestimmung. Zuweilen tritt allerdings die ursprüngliche Bedeutung „Wahlvermögen“ deutlich hervor (II, 23, 43). — Eine speziellere Bedeutung hat das Wort in III, 23, 5: hier bedeutet es nämlich den besonderen Lebensvorsatz resp. Beruf eines jeden im Unterschied von der allgemeinen menschlichen Bestimmung.

So gross und wichtig nun die Rolle ist, welche das Wort προαίρεσις im philosophischen Sprachgebrauch des Epictet spielt, so spärlich kommt es vor in den übrigen Quellen der stoischen Lehre. Bei Stobäus (ecl. II, 87) wird die προαίρεσις aufgeführt als Spezies der πρακτικὴ ὁρμή neben der αἵρεσις: nachdem diese letztere definiert worden ist als βούλησις ἐξ ἀναλογισμοῦ, wird die προαίρεσις definiert als αἵρεσις πρὸ αἱρέσεως. Diese Definition ist jedenfalls falsch und enthält einen groben grammatikalischen Fehler, insofern das προ in προαίρεσις zeitlich gefasst ist, während es doch komparativ zu verstehen ist, wie denn Suidas (s. v. προαίρεσις), offenbar stoischen Quellen folgend, die προαίρεσις ganz richtig definiert (προαίρεσις γάρ ἐστι, δύο προκειμένων τὸ αἱρεῖσθαι καὶ ἐκλέγεσθαι τοῦτο πρὸ τοῦ ἑτέρου). Aus den übrigen von Suidas angeführten Definitionen (ὄρεξις βουλευτικὴ τῶν ἐφ᾿ ἡμῖν, βούλευσις ὀρεκτικὴ τῶν ἐφ᾿ ἡμῖν) ersieht man indessen, dass schon die älteren Stoiker der προαίρεσις eine weitere Bedeutung gegeben haben, so dass der Begriff des Auswählens oder Vorziehens so ziemlich verschwindet[1]). Auch Chrysipp scheint nach Galen 262 den Begriff προαίρεσις gekannt und gebraucht zu haben, und zwar in jener allgemeinen, dem Epictet geläufigen Bedeutung, wonach sie das vernünftige Wollen überhaupt bezeichnet. Dagegen gehören, wie schon früher erwähnt, die Ausdrücke προαιρετικαὶ δυνάμεις, κατὰ προαίρεσιν κινήσεις bei Nemesius (p. 249. 250. 240) wohl nicht der echten und ursprünglichen stoischen Lehre an, da die προαίρεσις hier (und ebenso die ὁρμή) nicht die höchste Form des Wollens, nämlich das auf vernünftiger Selbstbestimmung beruhende Wollen, sondern nur die auch den Tieren eigene Fähigkeit willkürlicher Bewegung bezeichnet. Im epictetischen Sinne aber steht das Wort προαίρεσις plac. I, 29, wo es heisst, dass einiges κατ᾿ ἀνάγκην geschehe, einiges καθ᾿ εἱμαρμένην, einiges κατὰ προαίρεσιν etc. Auch Cle-

[1]) Wenn die προαίρεσις als ὄρεξις βουλευτικὴ τῶν ἐφ᾿ ἡμῖν bezeichnet wird, so ist damit natürlich die normale, vernünftige προαίρεσις gemeint. Wir machen also hier wieder dieselbe Wahrnehmung wie bei der ὄρεξις, dass nämlich die Stoiker es liebten, diejenigen Funktionen der menschlichen Seele, welche nicht an und für sich abnorm sind, als normale und vollkommene zu definieren. Wie sie aber darum nicht jede ὄρεξις für vernunftgemäss hielten, so war es sicherlich auch nicht ihre Ansicht, dass jede προαίρεσις eine ὄρεξις τῶν ἐφ᾿ ἡμῖν sei.

mens von Alexandrien gebraucht das Wort προαίρεσις häufig, und zwar in der allgemeinen Bedeutung „Wille“ (z. B. protr. X, 83 τὴν προαίρεσιν τῇ σωτηρίᾳ συνάπτειν).

Da der Begriff προαίρεσις bei Epictet eine so grosse und umfassende Bedeutung hat, so ist es begreiflich, dass unser Philosoph die gewöhnlichen Bezeichnungen des „Willens“ sehr selten gebraucht. Das Wort θέλησις kommt bei ihm gar nicht vor, auch das Zeitwort θέλειν verhältnismässig selten. Sechsmal findet sich das Wort βούλημα, und zwar, mit Ausnahme von II, 2, 25, stets von dem Willen (d. h. dem Sinn und Ziel) der Natur (I, 17, 13 u. 15; II, 20, 15; III, 20, 13; Ench. 26). Das Wort βούλησις kommt dreimal vor, darunter einmal in einer Wendung, wo dafür ebensogut προαίρεσις, ὁρμή oder γνώμη stehen könnte (II, 14, 7 τὴν αὑτοῦ βούλησιν συναρμόσαι τοῖς γινομένοις); an den zwei übrigen Stellen bezeichnet es, wie βούλημα II, 2, 25, den egoistischen, launischen Sonderwillen (I, 12, 14; I, 27, 11). Demnach scheint Epictet nichts zu wissen von der speziellen Bedeutung, welche das Wort βούλησις in der Stoa hatte. Die Stoiker verstanden nämlich unter der βούλησις das Gegenteil der ἐπιθυμία, d. h. die εὔλογος ὄρεξις, und bezeichneten damit eine der drei εὐπάθειαι (D. L. 116; Andron. π. παθῶν s. εὐπάθειαι; Plut. virt. mor. 9; Cic. Tusc. IV, 12). Auch bei Stob. ecl. II, 87 wird die βούλησις als εὔλογος ὄρεξις definiert, übrigens aber nicht als εὐπάθεια, sondern als Spezies der πρακτικὴ ὁρμή aufgeführt. Ebendaselbst wird auch die θέλησις erwähnt und als ἑκούσιος βούλησις definiert, ein Beweis, zu welchem Unsinn die Stoiker zuweilen mit ihrer scholastischen Begriffsspalterei gelangten. Dass Epictet das Wort βούλησις nicht in der technischen Bedeutung (als εὐπάθεια) anwendet, kann uns übrigens nicht befremden, da es ja seiner innersten Natur sowie der Art und Weise seiner Reden entsprach, unnötige Kunstausdrücke möglichst zu vermeiden. Der Gedanke aber, der sich in obiger Definition der βούλησις ausdrückt, dass nämlich der Weise oder Gebildete nur vernunftgemäss begehrt, und dass mit dem vernunftgemässen Begehren eine gewisse Lust oder Freudigkeit, eine gesunde, förderliche Gemütserregung verbunden ist, kommt bei Epictet genugsam zur Geltung.

3) Das Gefühl.

Zur Bezeichnung dessen, was wir Gefühl nennen, gebrauchten die Stoiker zwei Ausdrücke, das Wort πάθος und das Wort εὐπάθεια. Jenes bedeutet das abnorme, vernunftwidrige, dieses das normale, vernunftgemässe Gefühl. Jedoch es ist bereits hervorgehoben worden, dass diese beiden Ausdrücke sich nicht decken mit dem Begriff „Gefühl“, da sie sowohl Willensakte als Gefühlsregungen bezeichnen. Von den vier Hauptaffekten gehören zwei (ἐπιθυμία und φόβος) in die Kategorie des Willens, ebenso zwei von den drei εὐπάθειαι, nämlich die βούλησις und εὐλάβεια, so dass also die Stoiker eigentlich nur drei Gefühle kennen würden, ἡδονή und λύπη, und, als einziges vernünftiges Gefühl, die χαρά. So sind denn auch die ἐπιθυμία und die βούλησις

nebst ihren Kehrseiten φόβος und εὐλάβεια bereits bei der Darstellung der Willensfunktionen erörtert worden. Jedoch wir werden finden, dass auch diejenigen πάθη und εὐπάθειαι, welche eigentlich in die Kategorie des Willens gehören, mit gewissen Gefühlen verbunden sind; und so hat man immerhin ein Recht zu sagen, dass die stoische Lehre von den πάθη und εὐπάθειαι vorwiegend das enthält, was wir unter der Lehre vom Gefühl verstehen. Da es ferner nicht angeht, die πάθη bloss im einzelnen zu betrachten, sondern auch gewisse allgemeine, das Wesen des πάθος überhaupt betreffende Fragen erörtert werden müssen, so soll nun zunächst die stoische Lehre vom πάθος im Zusammenhang, sodann die Lehre von den εὐπάθειαι und endlich, was die Stoiker etwa sonst noch an Gefühlen kannten oder gelten liessen, zur Darstellung kommen.

a) Die Lehre vom πάθος.

Das πάθος wird von den Stoikern auf verschiedene Weise definiert:

1) als κίνησις ἄλογος τῆς ψυχῆς (Andron. π. παθῶν s. πάθος; Nemes. 216) [1]), oder ausführlicher als ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις (D. L. 110; Stob. ecl. II, 88; Cic. Tusc. IV, 11 aversa a recta ratione contra naturam animi commotio). Dass das Wort ἄλογος in der Bedeutung „vernunftwidrig" zu fassen sei, wird ausdrücklich gesagt bei Stob. ecl. II, 89 (vergl. Tusc. III, 7 motus animi rationi non obtemperantes).

2) als ὁρμὴ πλεονάζουσα (D. L. 110; Stob. ecl. II, 39 und 88; Andron. π. παθῶν a. a. O.; Galen 367; vergl. Plut. animine an corp. 3 σφοδρότητες ὁρμῶν).

3) Als κρίσις oder δόξα (D. L. 111 δοκεῖ δ' αὐτοῖς τὰ πάθη κρίσεις εἶναι; Stob. ecl. II, 88 ἐπὶ πάντων δὲ τῶν τῆς ψυχῆς παθῶν ἐπεὶ δόξας αὐτὰ λέγουσιν εἶναι . . .; Plut. virt. mor. 7 καὶ γὰρ ἐπιθυμίαν καὶ ὀργὴν καὶ φόβον καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα δόξας εἶναι καὶ κρίσεις πονηράς; Galen 429 Χρύσιππος ἀποδεικνύναι πειρᾶται, κρίσεις τινὰς εἶναι τοῦ λογιστικοῦ τὰ πάθη).

4) Die einzelnen πάθη werden folgendermassen definiert: die ἐπιθυμία als ἄλογος ὄρεξις, die Furcht (φόβος) als ἄλογος ἔκκλισις, die ἡδονή als ἄλογος ἔπαρσις, die λύπη als ἄλογος συστολή (D. L. 111—114; Stob. ecl. II, 89 und 90; Andron. π. παθῶν; Galen passim).

Diese vier verschiedenen Definitionen des πάθος scheinen nun auf den ersten Anblick gar nicht miteinander übereinzustimmen; jedoch bei näherer Betrachtung wird sich zeigen, dass dieselben einander nicht widersprechen, vielmehr sich gegenseitig ergänzen. Vor allem ist über die erste Definition des πάθος zu sagen, dass sie für sich allein höchst allgemein und nichtssagend ist: eine κίνησις ἄλογος τῆς ψυχῆς ist auch das rein theoretische falsche Urteil. Man ist also genötigt zu fragen, welcher Art denn diese unvernünftige Seelenbewegung ist, in welcher das πάθος bestehen soll. Darauf giebt uns die zweite und die vierte Definition Antwort. Nach der zweiten Definition ist jedes πάθος eine

[1]) Die andere bei Nemesius sich findende Definition (κίνησις τῆς ὀρεκτικῆς δυνάμεως) ist nicht stoischen Ursprungs (vergl. Salmas. in Epict. 142).

ὁρμὴ πλεονάζουσα, d. h. eine übermässige, die Symmetrie und das Gleichgewicht der Seele störende ὁρμή. Selbsverständlich ist die ὁρμὴ πλεονάζουσα auch eine ὁρμὴ ἄλογος, denn gerade in dem Uebermass liegt das Vernunftwidrige. Es muss nun aber zunächst auffallen, dass der Begriff ὁρμή auf sämtliche vier πάθη ausgedehnt wird. Dass die ἐπιθυμία eine ὁρμή genannt wird, ist ganz in der Ordnung: denn sie ist eigentlich kein Gefühl, sondern ein Trieb, eine Begierde, also eine Willensregung. Die Definition der ἐπιθυμία als ἄλογος ὄρεξις widerspricht dem durchaus nicht; denn, wie wir gesehen haben, ist das Wort ὁρμή eine Allgemeinbezeichnung für sämtliche Willensregungen und schliesst also auch die ὄρεξις in sich. Aus demselben Grunde kann auch die Furcht (φόβος) mit vollem Recht eine ὁρμή genannt werden, nur dass sie eigentlich genauer als eine ἀφορμή zu bezeichnen wäre. Dagegen auf die beiden anderen πάθη, welche nicht Willensregungen, sondern eigentliche Gefühle darstellen (ἡδονή und λύπη), scheint die Bezeichnung ὁρμή nicht zu passen. Und doch lässt sich an der Thatsache nichts ändern, dass die Stoiker, und zwar von Zeno an, das πάθος überhaupt als ὁρμὴ πλεονάζουσα definiert haben. Wir müssen also eine Erklärung dieser Thatsache suchen. Es bieten sich nur zwei Möglichkeiten: entweder muss man annehmen, dass das Wort ὁρμή von den Stoikern in einem so umfassenden Sinne gebraucht wurde, dass es auch reine Gefühle bezeichnen kann, oder aber dass die Stoiker auch die Lust und Trauer nicht als eigentliche Gefühle, sondern ebenfalls (wie Begierde und Furcht) als Willensregungen aufgefasst haben. Zur erstgenannten Annahme geben uns nun aber die vorhandenen Quellen kein Recht: es wäre auch eine gar zu grosse Vergewaltigung der Sprache gewesen, wenn die Stoiker mit dem Wort ὁρμή, das ja eben der Ausdruck für die willkürlichen, also aktiven Seelenbewegungen ist, einen rein leidentlichen Vorgang wie das Gefühl hätten bezeichnen wollen. Wir haben aber auch gar keine Veranlassung zu dieser Annahme; denn es ist über allen Zweifel erhaben, dass die Stoiker in der That auch die ἡδονή und λύπη gewissermassen als Willensregungen aufgefasst haben. Ausdrücklich haben sie erklärt, dass alle πάθη etwas Freiwilliges seien (Cic. ac. I, 39 nam et perturbationes voluntarias esse putabat . . .): wenn aber auch die ἡδονή und die λύπη im freien Willen ihren Grund haben, so sind sie in Wahrheit keine Gefühle, worunter man ja vielmehr ein unfreiwilliges, leidentliches Affiziertwerden durch die Vorgänge der Aussenwelt oder Innenwelt versteht. Die Stoiker haben also eigentlich gar keine Gefühle gekannt, da sie die Abhängigkeit des menschlichen Seelenlebens von den Vorgängen der Aussenwelt sowie die Notwendigkeit innerer Störungen leugneten. Auch von den εὐπάθειαι sind zwei (die βούλησις und die εὐλάβεια) nicht Gefühle, sondern Willensrichtungen; aber auch die χαρά ist keine leidentliche Gefühlsform, sondern, als begleitende Erscheinung der naturgemässen Thätigkeit, in Wahrheit ein Produkt des Willens.

Bei diesem Sachverhalt kann es uns nicht befremden, dass die Stoiker auch die ἡδονή und λύπη unter den Begriff ὁρμὴ πλεονάζουσα subsumiert haben. Einen Beweis dafür, dass die Stoiker der λύπη eine ὁρμή zu Grunde liegend dachten, liefert uns eine Notiz des Galen. Derselbe führt aus (419), Chrysipp selbst gebe zu, dass die πάθη nachlassen mit der Zeit, und citiert folgende Worte desselben: ἐγχρονι-

ζομένης δὲ (nämlich τῆς δόξης, ὅτι κακὸν αὐτό) ἀνίεσθαι ἡ συστολὴ καὶ ὡς οἶμαι ἡ ἐπὶ τὴν συστολὴν ὁρμή. Hier haben wir also sozusagen eine Kombination des Gefühls und des Willens: die συστολή; d. h. die λύπη wird nur wirksam auf Grund einer ὁρμή, eines Dranges oder Triebes zur Trauer. Allerdings geht aus der Stelle zugleich hervor, dass die συστολή nicht selbst ὁρμή ist, sondern nur durch eine solche veranlasst. Eine gewisse Verschiedenheit des Gefühls und der dasselbe bewirkenden Willensregung haben also die Stoiker jedenfalls zugegeben. Aber das Wichtigste am Gefühl, der reale Grund desselben ist nach ihrer Ansicht die ὁρμή, weshalb sie auch keinen Anstand genommen haben, die Gefühle der Lust und der Trauer geradezu als ὁρμαί zu bezeichnen. So haben sie ja auch die πάθη für Urteile erklärt, ohne damit leugnen zu wollen, dass diese Urteile gewisse eigenartige seelische Erscheinungen im Gefolge haben, welche ebenfalls zum Wesen des πάθος gehören.

Wir haben somit gesehen, dass nicht bloss die Definition der ἐπιθυμία und des φόβος (ὄρεξις, resp. ἔκκλισις ἄλογος), sondern auch die Definition der ἡδονή und λύπη (ἔπαρσις, resp. συστολὴ ἄλογος), sich mit der Allgemeindefinition des πάθος als ὁρμὴ πλεονάζουσα wohl vereinigen lässt, insofern auch die ἔπαρσις und συστολή eine gewisse ὁρμή in sich schliesst. Ueberdies stehen sich auch die Definitionen von ἐπιθυμία und φόβος einerseits und von ἡδονή und λύπη andererseits nicht so fern, wie es auf den ersten Anblick scheinen möchte. Denn auch die ὄρεξις ist ja eine gewisse Ausdehnung der Seele, also der ἔπαρσις analog; ebenso hat die ἔκκλισις ἄλογος (Cic. Tusc. IV, 13: metus = a ratione aversa cautio) grosse Aehnlichkeit mit der συστολή, wie denn Cicero sagt, dass die Furcht recessum quendam animi et fugam wirke (Tusc. IV, 15). Es ist ja auch thatsächlich in der Furcht ein Moment der λύπη, sowie in der ἐπιθυμία ein Moment der ἡδονή enthalten, sozusagen eine Anticipation der Lust oder des Schmerzes, welche beim Eintritt des begehrten oder gefürchteten Ereignisses erfolgen. — Ausser συστολή und ἔπαρσις haben übrigens die Stoiker noch andere Begriffe angewendet, um das pathologische Wesen der πάθη zu bezeichnen. So hat Chrysipp nach Galen 367 die λύπη definiert als μείωσις ἐπὶ φευκτῷ δοκοῦντι ὑπάρχειν. Ebendaselbst findet sich, ausser ἔπαρσις und συστολή, noch der Ausdruck διάχυσις, mit welchem Chrysipp offenbar die ἡδονή erläutert hat; nach p. 429 hat schon Zeno die πάθη für συστολαὶ καὶ λύσεις, ἐπάρσεις καὶ πτώσεις der Seele erklärt. Man wird die Ausdrücke μείωσις, πτῶσις, συστολή (ταπείνωσις, Galen 377) einerseits, λύσις, διάχυσις, ἔπαρσις andererseits im wesentlichen als Synonyma auffassen und annehmen dürfen, dass mit den ersteren die λύπη, mit den letzteren die ἡδονή gemeint ist. Jedoch da (insbesondere p. 429) diese Ausdrücke nicht bloss auf einzelne πάθη, sondern auf die πάθη überhaupt bezogen sind, so wird sich der Gedanke nicht ganz abweisen lassen, dass die Stoiker auch das Wesen der Begierde und der Furcht in derselben materialistischen Weise, als Ausdehnung oder Zusamenziehung, als Hebung oder Senkung der Seele beschrieben haben. Cicero übersetzt den Ausdruck συστολή mit contractio, die ἔπαρσις mit elatio (Tusc. IV, 14. 67). Neben contrahi gebraucht er zur Bezeichnung der aegritudo (λύπη) auch das Wort demitti, welches wohl dem Ausdruck πτῶσις entspricht. Im Munde eines Stoikers ist auch der Ausdruck tumidus, turgidus, inflatus

animus, mit welchem bei Cicero der Zustand leidenschaftlicher Erregung bezeichnet wird (Tusc. III, 19), mehr als ein blosses Bild: es liegt ihm dieselbe Vorstellung zu Grunde wie dem Ausdruck ἔπαρσις. Natürlich passt derselbe nicht auf alle πάθη, sondern nur auf die positiven, ἡδονή und ἐπιθυμία [1]). Dass aber in der That auch die ἐπιθυμία, nicht bloss die ἡδονή, als ein Zustand der ἔπαρσις oder des tumor aufgefasst wurde, geht aus der angezogenen Stelle deutlich hervor, denn es heisst: at iratus animus ejus modi est — den Zorn aber rechneten die Stoiker bekanntlich unter die ἐπιθυμία [2]). Bemerkenswert ist noch, dass die λύπη von den Stoikern auch als morsus animi geschildert wurde (Cic. Tusc. IV, 15). Zwar stellt es Cicero hier so dar, als ob der morsus nur die Folge der λύπη wäre; jedoch in Wahrheit unterscheidet er den morsus nicht etwa von der contractio, sondern nur von den opiniones, in welchen die perturbationes bestehen. Der morsus soll also offenbar dasselbe bezeichnen, was sonst contractio heisst, nämlich eben das Pathologische, Gefühlsmässige an der λύπη, welches zusammen mit der opinio erst das πάθος ausmacht. Aus Galen (274; 377, wo δήξεις statt δείξεις zu lesen ist) erfahren wir, dass schon Chrysipp von einer δῆξις ἐν ταῖς λύπαις redete [3]). Nicht zu verwechseln mit dieser δῆξις sind die bei Plutarch (virt. mor. 9) erwähnten δηγμοί, von welchen später die Rede sein wird.

Wir kommen nun an die letzte und interessanteste stoische Definition des πάθος, wonach es als κρίσις oder δόξα bezeichnet wurde. Diese Behauptung der Stoiker, so paradox sie auch klingen mag, kann doch für denjenigen, welcher das Prinzip der stoischen Psychologie erkannt hat, nichts Auffallendes haben. Denn da die Stoiker nur eine menschliche Seelenkraft annahmen, die λογικὴ δύναμις, und das Vorhandensein einer unvernünftigen Seelenkraft hartnäckig leugneten, so waren sie genötigt, sämtliche seelische Vorgänge als Aeusserungen der λογικὴ δύναμις, als Funktionen des Hegemonikon zu betrachten. Nimmt man noch hinzu die von Sokrates ererbte intellektualistische Richtung ihrer Philosophie, so wird man es ganz in der Ordnung finden, dass sie alle Gemütserregungen, Willensvorgänge und Handlungen des Menschen auf Meinungen oder Urteile zurückführten. Man darf dies nun aber andererseits nicht so verstehen, als ob die πάθη nichts anderes als Urteile wären, sondern sie bilden eine ganz besondere Art von Urteilen, welche gewisse besondere, eigenartige seelische Erscheinungen zur Folge haben, die den rein theoretischen Urteilen fehlen. Die Urteile oder Meinungen sind also in Wahrheit nur die Ursachen der πάθη, und wenn die Stoiker dieselben zuweilen geradezu κρίσεις nannten, so waren sie dazu nur insofern berechtigt, als der Realgrund einer Erscheinung deren eigentliches Wesen genannt werden kann. Dass das Bemühen Galens, die

[1]) Zwar Tusc. IV, 63 wird gerade der Schmerz (λύπη) ein tumor animi genannt. Jedoch das beigesetzte quasi beweist, dass der Ausdruck hier bildlich zu verstehen ist.

[2]) Freilich liess sich gerade der Zorn am allerwenigsten als blosse Spezies der ἐπιθυμία betrachten, wie denn Plutarch (de coh. ira 15) den θυμός eine πανσπερμία τις τῶν παθῶν, ein Gemisch aus λύπη, ἡδονή und ὕβρις nennt.

[3]) Galen, dessen medizinische Weisheit sich gegen diese Vorstellung sträubt, ruft aus: οὐδεὶς ᾔσθετο πώποτε τῆς καρδίας αὐτῆς δακνομένης οὔτ' ἐν λύπαις οὔτ' ἐν ἄλλῳ πάθει ψυχῆς ἢ σώματος.

Ansicht des Chrysipp über die πάθη in einen Gegensatz zu der des Zeno zu bringen, ein vergebliches ist, hat schon Zeller treffend nachgewiesen (III, 1, 228 u. A. 2)[1]. Auch Heinze (Stoic. de aff. 10) hat sich dahin ausgesprochen, dass der Unterschied zwischen der Ansicht des Chrysipp, der die πάθη für κρίσεις erklärte, von der des Zeno, welcher sie als ἐπιγιγνόμενα κρίσεσιν bezeichnete (Galen 377. 429 u. ö.), unbedeutend sei. Die Wahrheit ist, dass schon Zeno die πάθη für freiwillige, auf einem Urteil beruhende Seelenbewegungen erklärt hat (Cic. ac. I, 39 voluntarias esse putabat opinionisque judicia: vergl. fin. III, 35 perturbationes nulla naturae vi commoventur, omniaque ea sunt opiniones ac judicia levitatis), wie andererseits kein Stoiker leugnete, dass die Urteile eigentlich nur die Ursachen der πάθη seien (Tusc. III, 24 causa omnis πάθους est in opinione; III, 63 u. ö.), resp. dass die letzteren nicht bloss in Urteilen, sondern auch in den dadurch bewirkten eigentümlichen Gemütsbewegungen bestehen (Tusc. IV, 15).

Diese pathologischen Erscheinungen, welche zum Wesen der πάθη gehören, haben nun aber die Stoiker nicht etwa äusserlich von den Urteilen, durch welche jene verursacht sind, getrennt, sondern in unzertrennlichem Zusammenhang mit denselben gedacht. Ja sie haben gewissermassen das Pathologische in das Urteil selbst hineinverlegt, resp. dieses letztere so zu bestimmen gesucht, dass die unordentlichen Gemütsbewegungen als seine unmittelbare Folge erscheinen sollten. Ausdrücklich hat Chrysipp erklärt, dass der Irrtum, in welchem das πάθος besteht, nicht identisch sei mit einem rein theoretischen Irrtum (Galen 371. 458 οὐχὶ διημαρτημένος φέρεται καὶ παριδών τι κατὰ τὸν λόγον). Dasselbe wird noch deutlicher auseinandergesetzt bei Stobäus ecl. II, 89: πάντες δ' οἱ ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες ἀποστρέφονται τὸν λόγον, οὐ παραπλησίως δὲ τοῖς ἐξηπατημένοις ἐν ὁτῳοῦν ἀλλ' ἰδιαζόντως. Im folgenden wird dann als unterscheidendes Merkmal das angegeben, dass der im Affekt Befindliche von demselben nicht ablässt, auch wenn er über die Verwerflichkeit des Affekts belehrt ist, während der bloss theoretische Irrtum nach erfolgter Belehrung alsbald aufgegeben wird. Ueber diesen Punkt wird im folgenden noch besonders die Rede sein: zunächst haben wir es hier mit der Frage zu thun, worin denn der besondere Charakter des ein πάθος bewirkenden Urteils besteht. Die Stoiker antworten hierauf: nicht jede δόξα oder κρίσις, dass etwas ein Gut oder ein Uebel sei, wirkt ein πάθος, sondern nur die δόξα πρόσφατος. Dass schon Chrysipp diesen Ausdruck angewendet hat, bezeugt Galen, der uns berichtet, dass jener die λύπη definiert habe als δόξα πρόσφατος κακοῦ παρουσίας und ebenso die ἡδονή als δόξα πρόσφατος ἀγαθοῦ παρουσίας (366). An einer anderen Stelle (416) lässt Galen den Posidonius berichten, dass Chrysipp die λύπη als δόξα πρόσφατον τὸ κακὸν αὐτῷ παρεῖναι bezeichnet und dieser Definition zuweilen die kürzere oben erwähnte Form gegeben habe. Diese beiden Definitionen unterscheiden sich nun aber nicht bloss durch ihre Länge, sondern auch

[1]) Den Vorwurf des Widerspruchs, welchen Galen gegen Chrysipp erhebt, da er die πάθη bald κρίσεις nenne, bald sie χωρὶς λόγου καὶ κρίσεως erfolgen lasse (368 etc.), hat schon Salmasius (in Epict. 82) als unberechtigt erkannt. Es ist klar, dass Chrysipp die Worte λόγος und κρίσις das eine Mal im bloss formalen, das andere Mal im prägnanten (materialen) Sinne verstanden wissen wollte (= vernunftgemässes Denken und Urteilen).

dadurch, dass in der ersteren das πρόσφατος als nähere Bestimmung der δόξα, in der letzteren als nähere Bestimmung des κακόν erscheint. Man könnte zwar versucht sein, auch in der längeren Definition das πρόσφατος zu δόξα zu ziehen, aber es verbietet sich dies nicht nur aus grammatikalischen Gründen, sondern auch dadurch, dass im folgenden dieses Wort bald als Attribut der δόξα, bald als Attribut des κακόν auftritt. So wird denn auch bei Stob. ecl. II, 90 in den Definitionen der λύπη und ἡδονή das πρόσφατον zu κακόν, resp. ἀγαθόν zu ziehen sein (λύπη = συστολὴ ψυχῆς ἀπειθὴς λόγῳ, αἴτιον δ' αὐτῆς τὸ δοξάζειν πρόσφατον κακὸν παρεῖναι ἐφ' ᾧ καθήκει συστέλλεσθαι — analog ist die Definition der ἡδονή). Es wäre zwar an sich nicht unmöglich, das πρόσφατον hier als adverbiale Bestimmung zu δοξάζειν aufzufassen. Aber da es bei Galen fraglos sowohl zu δόξα als auch zu κακόν konstruiert ist, so haben wir keinen Grund, in ecl. II, 90 die Beziehung des πρόσφατον auf κακόν anzuzweifeln. Wenn es nun aber feststeht, dass πρόσφατον sowohl zu δόξα als auch zu κακόν (resp. ἀγαθόν) konstruiert wurde, so ergiebt sich aus derselben Galenstelle zugleich, dass der Sinn des ganzen Ausdrucks durch diese verschiedene Beziehung des πρόσφατον keine Aenderung erleidet. Salmasius hat also jedenfalls unrecht mit seiner Behauptung, Chrysipp habe die δόξα — πρόσφατος genannt, Zeno aber das κακόν (in Epict. 68 etc.). Aus der Darstellung des Galen geht unwiderleglich hervor, dass ein und derselbe Chrysipp das Wort πρόσφατος bald auf δόξα bald auf κακόν bezog, und zwar ohne damit auch nur die geringste Verschiedenheit des Sinnes andeuten zu wollen. Dies erkennt auch Heinze an, wenn er sagt, es sei einerlei, ob das Gut oder das Urteil πρόσφατος genannt werde (Stoic. de aff. 26).

Das Gesagte wird noch einleuchtender, wenn wir die Bedeutung des Begriffs πρόσφατος erkannt haben werden. Cicero, welchem zufolge schon Zeno dieses Wort zur Definition der πάθη angewendet hat, übersetzt dasselbe mit recens und giebt im Namen der Stoiker eine sehr klare und dankenswerte Erklärung dieses Ausdrucks (Tusc. III, 75). Das recens, sagt er, bedeute nicht, dass das betreffende Gut oder Uebel erst kurz zuvor eingetreten sei, sondern wolle besagen, dass die δόξα eines κακόν nur in dem Fall ein πάθος bewirke, wenn das opinatum malum eine gewisse vis besitze, ut vigeat et habeat quandam viriditatem. Zur Erläuterung wird das Beispiel der Königin Artemisia angeführt, welche ihr Leben lang um ihren Gatten trauerte und aus Gram sich verzehrte. Bei ihr, sagt Cicero, war jene opinio (nämlich dass der Verlust ihres Gatten ein Uebel sei) täglich neu (recens). Vor allem bemerken wir auch hier wieder, dass bald die δόξα bald das κακόν — πρόσφατον genannt wird. Zugleich ersieht man aber aus dieser Stelle deutlich, dass das Wort πρόσφατος in Wahrheit zu δόξα gehört, und nur in übertragenem Sinne auf das äussere Ereignis bezogen werden kann. Denn nach Ciceros Erklärung kann das Uebel recens genannt werden, nur sofern es in der Vorstellung des Subjektes existiert, sofern es ein opinatum malum ist. Das Uebel ist neu oder frisch nur eben für das empfindende oder vorstellende Subjekt: das objektive Ereignis, das κακόν oder ἀγαθόν, bleibt unverändert dasselbe, ob es nun recens ist oder nicht, der Unterschied liegt lediglich in der Meinung oder Vorstellung des Subjekts. Allerdings scheint Cicero die Eigenschaft der Rezenz oder die Kraft, ein πάθος

zu bewirken, in das malum selbst zu verlegen. Aber es leuchtet ein, dass diese vis und viriditas in Wahrheit der δόξα anhaftet. Gerade die Stoiker konnten am allerwenigsten zugeben, dass in den Ereignissen selbst ein gewisser Zwang zu leidenschaftlicher Erregung liege, haben sie doch die äusseren Ereignisse als völlig adiaphor für das Befinden des Subjekts betrachtet und die πάθη für freiwillige, selbstverschuldete Störungen erklärt. Darüber kann also kein Zweifel sein, dass der Begriff πρόσφατον, wenigstens nach der Erklärung, welche Cicero von demselben giebt, in Wahrheit die δόξα näher bestimmen soll, wie denn auch die Verbindung δόξα πρόσφατος die gewöhnliche ist (Tusc. III, 25 et quidem recens opinio talis mali; IV, 14 opinio recens mali [boni] praesentis).

Mit der Erklärung, welche Cicero von dem Ausdruck πρόσφατος giebt, stimmt nun im wesentlichen überein die Darstellung bei Stob. ecl. II, 89 etc. Das πρόσφατον wird hier bezeichnet als τὸ κινητικὸν συστολῆς ἀλόγου ἢ ἐπάρσεως. Durch diesen Ausdruck soll also die bewegliche Kraft und Lebendigkeit dieses Urteils im Gegensatz zum nüchternen und toten, rein theoretischen Urteil bezeichnet werden: die δόξα πρόσφατος ist kurz gesagt das praktische Urteil, welches eine unmittelbare Bedeutung hat für das Wohl und Wehe des Lebens, nicht ein rein objektives Urteil über einen Gegenstand, der den Zustand des Subjektes gar nicht berührt [1]). Das πρόσφατον der δόξα bringt also eine unvernünftige, ungeordnete Gemütsbewegung hervor (ecl. II, 90 τῆς δόξης αὐτῆς ἐχούσης τὸ ἀτάκτως κινητικὸν καὶ [2]) πρόσφατον . . .), welche mit dem bloss theoretischen falschen Urteil nicht verbunden ist. Dasselbe bezeugt auch Plutarch, wenn er sagt, die Stoiker haben nicht jede falsche κρίσις für ein πάθος gehalten, sondern nur τὴν κινητικὴν ὁρμῆς βιαίου καὶ πλεοναζούσης (virt. mor. 9). Plutarch erwähnt zwar hier den Begriff πρόσφατος nicht, aber derselbe schwebte ihm jedenfalls vor; denn das, was der δόξα die Kraft verleiht, eine ὁρμὴ πλεονάζουσα hervorzubringen, ist nichts anderes als das πρόσφατον. — Nun wird uns auch das Verhältnis der beiden scheinbar so verschiedenen Definitionen des πάθος (ὁρμὴ πλεονάζουσα einerseits, κρίσις oder δόξα andererseits) völlig klar. Dieselben widersprechen einander keineswegs, sondern sie ergänzen einander: die πάθη sind allerdings κρίσεις, aber solche, welche das πρόσφατον an sich haben und eben deshalb mit einer ὁρμὴ πλεονάζουσα (mit einer unordentlichen, vernunftwidrigen Seelenbewegung) verbunden sind. Man hat also nicht einmal nötig, sich darauf zu berufen, dass nach stoischer Ansicht die ὁρμαί selbst nichts anderes sind als Urteile (συγκαταθέσεις: Stob. ecl. II, 88; Plut. virt. mor. 7: die ἐπιθυμίαι etc. sind nach den Stoikern δόξαι καὶ κρίσεις πονηραί, ῥοπαὶ καὶ εἴξεις καὶ συγκαταθέσεις καὶ ὁρμαὶ τοῦ ἡγεμονικοῦ). Vielmehr ersieht man umgekehrt eben aus den Definitionen der πάθη, dass jene Behauptung der Stoiker nicht den Sinn hatte, als ob die ὁρμαί wirklich in nichts anderem bestünden als in Urteilen: sondern, wie sie die πάθη sowohl Urteile als auch ὁρμαί nannten, in Wahrheit aber die ὁρμή als Wirkung des Urteils betrach-

[1]) Uebrigens haben die Stoiker den Begriff πρόσφατος nur auf das falsche, nicht auch auf das richtige Urteil angewendet, weshalb sie nur die πάθη, nicht aber die εὐπάθειαι auf eine δόξα πρόσφατος gründeten.

[2]) Das von Wachsmuth gestrichene καί halte ich für unentbehrlich.

teten, so hat auch das Paradaxon, dass alle ὁρμαί — συγκαταθέσεις seien, keinen anderen Sinn, als dass jede ὁρμή auf einem Urteil beruht.

Durch den Zusatz πρόσφατος wird also, wie wir sahen, die δόξα als eine innerlich frische und lebendige, das seelische Zentrum unmittelbar erfüllende und erregende gekennzeichnet. Nun findet sich aber bei Galen (416) eine Erklärung des Wortes πρόσφατος, welche mit der des Cicero nichts weniger als übereinstimmt: es wird nämlich definiert als τὸ ὑπόγυιον κατὰ τὸν χρόνον. Also gerade das, was Cicero ausdrücklich abweist, wird hier behauptet, nämlich dass die Entstehung des πάθος davon abhänge, ob das betr. Ereignis kurz zuvor, resp. plötzlich und unerwartet eingetreten ist oder nicht. Man könnte zwar sagen, der Ausdruck ὑπόγυιος könne im selben Sinne verstanden werden, wie Cicero das recens erklärt. Denn auch bei Galen werde das πρόσφατος zu δόξα gezogen, was nicht anginge, wenn der Sinn wäre, dass das Ereignis kurz vorher oder plötzlich stattgefunden habe. Jedoch aus dem Zusammenhang geht deutlich hervor, dass Galen resp. Posidonius den Ausdruck πρόσφατος auf das Ereignis bezogen hat. Es geht dies hervor schon aus der Gegenüberstellung von μέγα, ἀνυπομόνητον κακόν und πρόσφατον κακόν (417); noch mehr aber daraus, dass Posidonius die Thatsache, dass nur die πρόσφατος δόξα κακοῦ das πάθος der Trauer bewirkt, auf das Unerwartete, Plötzliche und Ungewohnte des Ereignisses zurückführt, weshalb er den Rat giebt, sich auf alles gefasst zu machen (προενδημεῖν ἐν τοῖς πράγμασι). Dieser Rat ist gewiss ein echt stoischer, und Chrysipp oder Zeno hätte ihn ebensogut geben können als Posidonius. Auch das ist zweifellos, dass die Stoiker dem Plötzlichen und Unerwarteten des Ereignisses einen Einfluss auf die Entstehung des πάθος beigelegt haben. Cicero berichtet als Ansicht des Chrysipp, dass das Unvorhergesehene den Menschen heftiger treffe (Tusc. III, 52: quod provisum ante non sit, id ferire vehementius). Jedoch ebendaselbst führt er aus, dass von diesem Umstand nicht alles abhänge (non sunt in hoc omnia; III, 55 ista necopinata non habent tantam vim, ut aegritudo ex iis omnis oriatur; feriunt enim fortasse gravius, non id efficiunt, ut ea, quae accidant, majora videantur; quia recentia sunt, majora videntur, non quia repentina). An letzterer Stelle unterscheidet Cicero freilich nur zwischen recens und repentinum, und man könnte versucht sein, das recens hier zeitlich (= ὑπόγυιον κατὰ χρόνον) zu verstehen; der Sinn wäre dann, dass die Uebel deshalb zu gross oder unerträglich erscheinen, weil sie noch frisch, d. h. kurz zuvor geschehen sind. Aber damit würde sich Cicero in direkten Widerspruch setzen mit seiner eigenen, nicht lange hernach folgenden Erklärung des recens (III, 75): denn das Uebel, das die Artemisia traf, war ja nach Jahren noch recens, nämlich in ihrer Meinung. Diese Meinung ist allerdings dann nicht mehr rezent, wenn sie durch die Länge der Zeit erloschen ist, d. h. ihre viriditas verloren hat. Jedoch gerade das Beispiel der Artemisia soll zeigen, dass der Verlust des vigor der δόξα nicht notwendig durch die Länge der Zeit erfolgt, sondern lediglich von der inneren Beschaffenheit des Subjekts, also im letzten Grunde gar nicht von der Zeit abhängig ist. Immerhin haben gewiss auch die Stoiker zugegeben, dass in der Regel diese δόξα ihre Kraft verliert durch die Länge der Zeit, indem andere praktische δόξαι in der Seele auftauchen und Kraft gewinnen, durch welche der vigor

der ersteren und mit ihm das πάθος verschwindet. Von dem Aufhören der πάθη wird übrigens hernach noch besonders die Rede sein. Hier handelt es sich zunächst bloss um die Entstehung derselben, und da muss konstatiert werden, dass nach der Ansicht der Stoiker nicht das Unvermutete des Ereignisses die Ursache des πάθος ist, weshalb auch dadurch, dass man den Eintritt des Ereignisses vorher bedenkt und sich vergegenwärtigt, das πάθος durchaus nicht verhütet wird (Tusc. III, 55: aut qui tolerabilius feret incommodum, qui cognoverit necesse esse homini tale aliquid accidere?) Vor dem πάθος schützt vielmehr nur das, dass man die richtigen δόγματα sich aneignet und die äusserlichen Ereignisse, seien sie vorher bedacht oder nicht, weder für Güter noch für Uebel hält: also nicht darauf kommt es an, dass man die Möglichkeit eines Verlustes sich vorher vergegenwärtigt, sondern dass man alles, was da kommen mag, als etwas Adiaphores erkennt, wodurch das Lebensglück gar nicht berührt wird. In diesem Sinne hätte ein Zeno oder Chrysipp die Forderung des προενδημεῖν ἐν τοῖς πράγμασι verstanden; nach der Darstellung des Galen aber ist die Ursache des πάθος nicht ein falsches Prinzip oder Werturteil, sondern nur das Ungewohnte oder Ueberraschende des Ereignisses, wie er denn auch das πρόσφατος in der Bedeutung „plötzlich“ oder „eben erst geschehen“ fasst. So steht denn allerdings die Darstellung des Galen in unversöhnlichem Widerspruch mit derjenigen des Cicero und Stobäus. Dass die Ausführung des Galen stark an Unklarheit leidet, hat auch Hirzel ausgesprochen (III, 426 etc.); diese Unklarheit besteht darin, dass man nicht recht weiss, ob Galen die Ansicht des Chrysipp oder des Posidonius wiedergiebt. Hirzel neigt sich der ersteren Annahme zu, meines Erachtens mit Unrecht. Posidonius giebt vielmehr daselbst seine eigene Auffassung wieder, indem er die des Chrysipp irrtümlich mit derselben verquickt und insbesondere dem Begriff πρόσφατος eine Bedeutung beilegt, welche dieselbe bei jenem sicherlich nicht hatte. Denn wenn Cicero seine Erklärung des Wortes recens, nachdem er kurz zuvor diesen Ausdruck auf Zeno zurückgeführt hat, mit den Worten einleitet „hoc autem verbum sic interpretantur“, so ist es nicht glaublich, dass Chrysipp eine gegenteilige Erklärung dieses Begriffes gegeben haben sollte, um so weniger als die des Cicero der echt stoischen Anschauung trefflich entspricht.

Die Stoiker haben sich nun aber nicht begnügt, die δόξα, welche dem πάθος zu Grunde liegt, durch das Wort πρόσφατος näher zu charakterisieren, sondern haben noch eine andere Bestimmung hinzugefügt, nämlich dass mit der Vorstellung eines vorhandenen Gutes oder Uebels der Gedanke verbunden sei, es sei notwendig oder es gehöre sich, darüber ausgelassene Freude oder Betrübnis zu empfinden (Andron. π. παθῶν: λύπη = δόξα πρόσφατος κακοῦ παρουσίας, ἐφ' ᾧ οἴονται δεῖν συστέλλεσθαι; ἡδονή = δόξα πρόσφατος ἀγαθοῦ παρουσίας, ἐφ' ᾧ οἴονται δεῖν ἐπαίρεσθαι; Stob. ecl. II, 90 αἴτιον τῆς λύπης τὸ δοξάζειν πρόσφατον κακὸν παρεῖναι, ἐφ' ᾧ καθήκει συστέλλεσθαι — analog von der ἡδονή; Cic. Tusc. III, 25: aegritudo est opinio magni mali praesentis et quidem recens opinio talis mali, ut in eo rectum videatur esse angi; III, 61 ad hanc opinionem magni mali cum illa etiam opinio accessit, oportere, rectum esse, ad officium pertinere ferre illud aegre, quod acciderit, tum denique efficitur illa gravis aegritudinis perturbatio; III, 68 quia huic

generi malorum non adfingitur illa opinio, rectum esse et aequum et ad officium pertinere aegre ferre . . .; III, 74 aegritudinem esse opinionem mali praesentis, in qua opinione illud insit, ut aegritudinem suscipere oporteat; IV, 14 aegritudo est opinio recens mali praesentis, in quo demitti contrahique animum rectum esse videatur, laetitia opinio recens boni praesentis, in quo ecferri rectum esse videatur). Es fragt sich nun, in welchem Verhältnis diese Meinung, es gehöre sich, Freude oder Trauer zu empfinden, zu dem Ausdruck πρόσφατος steht. Nach einigen der angeführten Stellen hat es den Anschein, als ob diese Bestimmung wirklich ein neues Moment zum Wesen des πάθος hinzubringe. Jedoch in Wahrheit ist dieselbe nichts anderes als eine nähere Ausführung des Gedankens, welcher in dem Wort πρόσφατος liegt. Denn wenn, wie wir sahen, das πρόσφατον identisch ist mit dem κινητικὸν ὁρμῆς πλεοναζούσης, resp. συστολῆς oder ἐπάρσεως ἀλόγου, so enthält die δόξα πρόσφατος selbstverständlich auch die Meinung, man könne nicht anders, man dürfe und müsse ἡδονή oder λύπη empfinden. Aus der Rezenz der δόξα κακοῦ ergiebt sich unmittelbar die ὁρμὴ ἐπὶ τὴν συστολήν, und dieser Drang zur Trauer lässt sich schlechterdings nicht trennen von der Meinung, es müsse so sein, es sei nur natürlich und gehörig, Betrübnis darüber zu empfinden. Wenn also die Stoiker diese δόξα καθήκειν συστέλλεσθαι von der δόξα πρόσφατος äusserlich getrennt und als ein wesentlich neues Moment dargestellt haben, so haben sie eben den Gedanken, der in dem Ausdruck πρόσφατος liegt, nicht vollständig ausgedacht.

Diese beiden näheren Bestimmungen der δόξα (πρόσφατος und ἐφ' ᾧ καθήκει συστέλλεσθαι oder ἐπαίρεσθαι) scheinen nun aber nicht auf alle vier πάθη, sondern nur auf die ἡδονή und λύπη zu passen. Nur diese beiden werden als δόξα πρόσφατος etc. definiert. Salmasius hat denn auch mit Entschiedenheit erklärt, der Begriff πρόσφατος lasse sich nur auf die ἡδονή und λύπη anwenden (in Epict. 76 etc.), und Heinze (Stoik. de aff. 26) hat sich dieser Ansicht angeschlossen. Während nun bei Salmasius diese Ansicht eine notwendige Folge seiner (irrtümlichen) Annahme ist, dass πρόσφατος eigentlich nicht Attribut der δόξα, sondern des ἀγαθόν oder κακόν sei, verrät Heinze durch dieselbe, dass er das Wort πρόσφατος im zeitlichen Sinne gefasst hat. Denn wenn der Ausdruck πρόσφατος nur das bezeichnen soll, dass die Meinung eine frische, innerlich lebendige und kräftige ist, so sieht man keinen Grund ein, warum nicht auch ἐπιθυμία und φόβος das Moment des πρόσφατον sollten haben können. Auch die Meinung eines bevorstehenden Uebels bewirkt ja gewiss kein πάθος, wenn sie nicht „rezent" ist in dem von Cicero dargelegten Sinne. Es findet sich nun auch wirklich eine Stelle, an welcher der Begriff πρόσφατος auch auf die beiden futurellen πάθη angewendet wird, nämlich Stob. ecl. II, 90. Hier wird als Ursache der Furcht angegeben τὸ δοξάζειν κακὸν ἐπιφέρεσθαι, τῆς δόξης τὸ κινητικὸν καὶ πρόσφατον ἐχούσης τοῦ ὄντως αὐτὸ φευκτὸν εἶναι; entsprechend wird auch die ἐπιθυμία definiert. Der Zusatz τοῦ ὄντως αὐτὸ φευκτὸν εἶναι entspricht ganz genau der Bestimmung ἐφ' ᾧ καθήκει συστέλλεσθαι oder ἐπαίρεσθαι. Wie das πάθος der λύπη nur entsteht durch die Meinung, das Ereignis sei des Trauerns wert und gebe ein Recht dazu, so kommt auch das πάθος der Furcht nicht durch die blosse Meinung, dass ein Uebel bevorstehe, zu stande, sondern es muss

noch die Meinung hinzutreten, dass dasselbe wirklich fliehenswert sei. Eben darin besteht aber das πρόσφατον der δόξα, dass man überzeugt ist, das Ereignis, sei es nun gegenwärtig oder bevorstehend, sei derart, dass es das Gemüt positiv oder negativ in Unruhe versetzen und aus seinem Gleichgewicht bringen müsse (ecl. II, 90 τῆς δόξης αὐτῆς ἐχούσης τὸ ἀτάκτως κινητικόν). Bei Cicero (Tusc. IV, 83) wird denn auch die Meinung, es sei recht, κατὰ πάθος bewegt zu werden, als Merkmal sämtlicher πάθη bezeichnet (et aegritudinis et reliquorum animi morborum una sanatio est, omnis opinabilis esse et voluntarios ea reque suscipi, quod ita rectum esse videatur). Warum wird dann aber, möchte man fragen, die Furcht und die ἐπιθυμία nicht gewöhnlich ganz ebenso wie die ἡδονή und λύπη als δόξα πρόσφατος etc. definiert? Offenbar deshalb, weil in dem Wort ἐπιθυμία und φόβος der Begriff der ὁρμή, welcher bei den beiden anderen πάθη durch das Wort πρόσφατος angedeutet wird, schon enthalten ist: denn die ἐπιθυμία ist ja nichts anderes als eine Art der ὁρμή, die Furcht eine Art der ἀφορμή. Für gewöhnlich haben die Stoiker die ἐπιθυμία als ὄρεξις ἄλογος, die Furcht als ἔκκλισις ἄλογος definiert. In diesen Definitionen ist allerdings der Gedanke, dass auch diese πάθη Urteile sind, nicht zum Ausdruck gebracht. Dasselbe gilt aber von der ἡδονή und λύπη, wenn dieselben kurz als ἄλογος ἔπαρσις und συστολή bezeichnet werden. Jedoch wie die ausführlichen Definitionen der ἡδονή und λύπη beides zum Ausdruck bringen, sowohl das intellektuelle als auch das pathologische Moment, so giebt es auch von ἐπιθυμία und φόβος genauere Definitionen, in welchen beides zur Geltung kommt, sowohl dass sie ὁρμαί, als auch dass sie δόξαι sind. So wird z. B. bei Andronikus π. παθῶν die ἐπιθυμία definiert als δίωξις προςδοκουμένου ἀγαθοῦ, die Furcht als φυγὴ ἀπὸ προςδοκουμένου δεινοῦ. Eine Abkürzung dieser Definitionen haben wir zu erblicken in den Ausdrücken προςδοκία ἀγαθοῦ oder κακοῦ (D. L. 112; Galen 366; Nemes. 219) [1]). Cicero aber hat uns einige Definitionen der Furcht und der ἐπιθυμία erhalten, in welchen dieselben ganz ebenso wie die zwei anderen πάθη als δόξαι bezeichnet werden. Tusc. III, 25 wird die Furcht definiert als opinio magni mali impendentis, im Anschluss daran die aegritudo als opinio magni mali praesentis: der Nachtrag et quidem recens opinio talis mali, ut in eo rectum videatur esse angi, bezieht sich allerdings zunächst und eigentlich auf die aegritudo, doch sicherlich dem Gedanken nach auch auf die Furcht, worauf auch der Ausdruck angi hinweist. Andererseits darf nicht übersehen werden, dass in der Definition der ἡδονή (praeter modum elata laetitia, opinione praesentis magni alicujus boni) der Begriff recens und das rectum videri gleichfalls fehlt, wie man denn überhaupt diese weitläufigen Bestimmungen meistens weggelassen haben wird. Die ἐπιθυμία wird ebendaselbst definiert als immoderata appetitio opinati magni boni rationi non obtemperans: der Begriff recens und das rectum videri liegt hier schon in dem Ausdruck immoderata appetitio. Am ausführlichsten und vollständigsten werden die vier πάθη definiert Tusc. IV, 14. Auch hier findet sich das recens und das rectum videri nur bei der ἡδονή und λύπη; jedoch die Definitionen der Furcht und der ἐπιθυμία haben

[1]) Diese Definition scheint dem Epictet vorgeschwebt zu haben, wenn er sagt (IV, 1, 84): ὧν γὰρ προςδοκωμένων φόβος γίνεται, καὶ λύπη παρόντων.

einen Zusatz, welcher jene Bestimmungen vollständig ersetzt. Die Furcht wird definiert als opinio impendentis mali, quod intolerabile esse videatur: eben in dieser Meinung, dass das bevorstehende Uebel unerträglich sei, welche selbstverständlich auch den Gedanken in sich schliesst, dass man dasselbe wirklich zu fürchten und wegzuwünschen habe, liegt das πρόσφατον, das den ganzen inwendigen Menschen unmittelbar Ergreifende und „unordentlich Bewegende" der δόξα. Dasselbe gilt von der ἐπιθυμία, welche definiert wird als opinio venturi boni, quod sit ex usu jam praesens esse atque adesse: der Relativsatz zeigt wiederum an, dass die opinio nicht eine rein objektive, sondern eine durchaus subjektive, das ganze Gemüt erregende und bewegende ist.

Welchen wissenschaftlichen Wert hat nun aber diese ganze Theorie von der δόξα πρόσφατος? Man darf unbedenklich sagen: keinen. Mit dem Ausdruck πρόσφατος wollten die Stoiker, gedrängt von ihren Gegnern, die Thatsache erklären, dass die Meinung, es sei etwas ein Gut oder Uebel, bestehen resp. fortbestehen kann, ohne dass ein πάθος vorhanden ist. Sie haben also damit einen Unterschied aufgestellt zwischen theoretischen und praktischen Urteilen. Erstens aber haben sie durch das Wort πρόσφατος das unterscheidende Wesen des praktischen Urteils nicht erklärt, sondern nur postuliert. Sodann lässt sich aus ihrer Psychologie die Annahme eines Unterschieds zwischen theoretischen und praktischen Urteilen durchaus nicht rechtfertigen. Denn da sie nur eine Seelenkraft annahmen, die λογικὴ δύναμις, und folgerichtig jede Funktion der menschlichen Seele als eine die ganze Seele ergreifende und erfüllende betrachten mussten, so waren sie nicht berechtigt, einen Unterschied zu machen zwischen solchen Urteilen, welche Gefühl und Wille in Mitleidenschaft ziehen, und solchen, welche das empfindende und wollende Zentrum nicht berühren. Jedes falsche Urteil, auch das bloss theoretische, mussten sie für eine τροπή und μεταβολή des ganzen ἡγεμονικόν oder λογικόν erklären (Plut. virt. mor. 3), und man fragt vergeblich, wodurch sich diejenige τροπή des Hegemonikon, welche durch die δόξα πρόσφατος bewirkt resp. dargestellt wird, von der anderen unterscheidet. Die Theorie von der δόξα πρόσφατος ist also ein Verlegenheitsprodukt, an welchem man erkennt, dass die Stoiker angesichts der Thatsachen des menschlichen Seelenlebens nicht im stande waren, ihre starr einheitliche Auffassung des Wesens der menschlichen Seele konsequent festzuhalten, sondern genötigt waren, wenn auch nicht das Vorhandensein einer unvernünftigen Seelenkraft neben der Vernunft, so doch einen Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft anzuerkennen.

Um das Wesen des πάθος vollständig kennen zu lernen, müssen wir nun auch noch die Ursachen seines Entstehens und Vergehens betrachten. Die erstere Frage, nämlich was die Ursache des πάθος ist, hat eigentlich schon in dem Bisherigen ihre Beantwortung gefunden: als Ursache des πάθος haben die Stoiker das falsche Urteil betrachtet. Wohl haben sie gelegentlich das πάθος selbst als κρίσις πονηρά bezeichnet, aber wir haben gesehen, dass sie in Wahrheit das falsche Urteil von den mit demselben verbundenen Gemütsbewegungen unterschieden haben, wie denn auch bei Stobäus (ecl. II, 90) die falsche δόξα nicht als das Wesen sondern als die Ursache der πάθη dargestellt

wird (vergl. Nemes. 216 πάθος = κίνησις ἄλογος τῆς ψυχῆς δι' ὑπόληψιν καλοῦ ἢ κακοῦ). Ganz denselben Sinn hat es, wenn die Stoiker als Ursache der πάθη den λόγος ἡμαρτημένος, das Abirren vom λόγος, bezeichnen (Galen 390 ἐνίοτε μὲν τὸν ἡμαρτημένον λόγον φασὶν καὶ τὴν δόξαν τὴν ψευδῆ τῶν κατὰ τὰ πάθη κινήσεων αἴτιον ὑπάρχειν; Plut. virt. mor. 3 πάθος = λόγος πονηρός καὶ ἀκόλαστος, ἐκ φαύλης καὶ διημαρτημένης κρίσεως σφοδρότητα καὶ ῥώμην προςλαβών)[1]). Die Ursache der einzelnen πάθη ist also eine ψευδής δόξα oder διημαρτημένη κρίσις; nun fragt man aber weiter, worin denn der Grund dieser falschen Urteile liegt. Dieselben entstehen nach stoischer Ansicht nicht zufällig und unwillkürlich, sondern sie haben ihren Grund in einer verkehrten Sinnesart, in der διαστροφὴ τῆς διανοίας (D. L. 110): also der eigentliche, tiefere Grund der πάθη liegt nicht in einzelnen falschen Urteilen, sondern in einer verkehrten Lebensanschauung und Sinnesrichtung. Für diese letztere haben die Stoiker hauptsächlich zwei Erklärungsgründe angegeben, die κατήχησις τῶν συνόντων und die πιθανότης τῶν πραγμάτων (D. L. 89; Galen 463). Das erstere wird auch von Epictet öfters betont, dass nämlich die falsche Erziehung und Gewöhnung, die beständige Gemeinschaft mit Ungebildeten eine Verkehrung des Urteils und eine Verderbnis des Sinnes bewirke (III, 19, 5). Nicht wesentlich verschieden von der κατήχησις τῶν συνόντων ist das ἔθος, welches Epictet I, 27, 3 neben den πιθανότητες τῶν πραγμάτων als Ursache der Sünde aufführt: denn das κακὸν ἔθος setzt sich eben vorzugsweise infolge des Beispiels fest, welches der Mensch in seiner Umgebung vor Augen hat. Auch die κακὴ ἀγωγή, welche Nemesius (219) als Ursache der πάθη nennt, würde man hierher ziehen dürfen, wenn nicht der Umstand, dass Nemesius dieselbe von der ἀμαθία (φαῦλαι κρίσεις τῷ λογιστικῷ τῆς ψυχῆς ἐμφύονται) deutlich unterscheidet, dafür spräche, dass er hier nicht die stoische Lehre vorträgt. Dies zeigt sich insbesondere auch daran, dass er als dritte Ursache der πάθη die καχεξία σώματος namhaft macht; denn ein Stoiker, der die πάθη durchweg für selbstverschuldete, auf dem freien Willen beruhende Seelenstörungen hielt, konnte unmöglich der leiblichen Konstitution einen bestimmenden Einfluss auf die Entstehung der πάθη einräumen. Freilich wenn, wie Nemesius (76) berichtet, Kleanthes eine Vererbung der Gemütsanlagen, der πάθη, ἤθη und διαθέσεις angenommen hat, so konnte er folgerichtig die streng stoische Ansicht, nach welcher jedes πάθος vermieden werden kann, nicht mehr vertreten. Dass Kleanthes mit dieser Ansicht nicht allein stand, ersieht man aus Plut. st. rep. 41. Nach Stob. ecl. II, 93 haben die Stoiker von einer εὐκαταφορία εἰς πάθος, d. h. von einer natürlichen Hinneigung und Veranlagung zu Leidenschaft und Laster gesprochen, und Cicero (Tusc. IV, 81) unterscheidet geradezu zwischen solchen, die natura, und solchen, die culpa lasterhaft sind (animus alius ad alia vitia propensior). Die Erörterung dieser Frage, ob die Stoiker wirklich das Vorhandensein angeborener schlimmer Neigungen anerkannt, und wie sie zutreffenden Falls dieses Zugeständnis mit ihrem Grundsatz, dass jeder durch sich selbst zur Vollkommenheit und Glückseligkeit gelangen könne, in Einklang zu bringen vermochten, gehört eigentlich in die

[1]) Darauf, dass an letztgenannter Stelle der λόγος πονηρός und die φαύλη κρίσις auseinandergehalten sind, ist kein Wert zu legen.

Ethik: hier sei nur so viel bemerkt, dass die Ansicht von der Vererbung der Eigenschaften des Geistes und Gemütes allem nach keine grosse Bedeutung in der stoischen Schule hatte und jedenfalls nicht in der Weise geltend gemacht wurde, dass die Grundprinzipien ihrer Lehre dadurch in Frage gestellt worden wären.

Jedoch auch die πιθανότης τῶν πραγμάτων, welche, wie oben bemerkt, als zweite Ursache der διαστροφή τῆς διανοίας angegeben wurde, scheint das Zugeständnis einzuschliessen, dass der Mensch in seiner Auffassung und Beurteilung der Aussendinge doch nicht so ganz frei ist, wie die Stoiker zu behaupten pflegten. Auch dieser Ausdruck und die ihm zu Grunde liegende Anschauung kann erst bei der Darstellung der stoischen Ethik eingehender behandelt werden. So viel ist jedoch ohne weiteres einleuchtend, dass es die Stoiker nichts nützte, den Reiz zur Sünde in die Natur der Dinge selbst zu verlegen. Denn wenn sie behaupteten, der Reichtum oder die Sinnenlust habe für den Menschen eine πιθανότης, so konnten sie der Folgerung sich nicht entziehen, dass in der Natur des Menschen selbst eine gewisse οἰκείωσις (natürliche Hinneigung) zur ἡδονή etc. begründet sei. Mit Recht sagt daher Galen (463), wenn Chrysipp die πιθανότης τῶν πραγμάτων als Grund der Sünde angebe, so müsse er den Grund sagen, warum die Lust die Vorstellung eines Gutes, der Schmerz dagegen die eines Uebels bewirke. Uebrigens haben die Stoiker, wenn sie auch den Dingen einen gewissen versucherischen Reiz zuerkannten, dies doch keineswegs so verstanden, als ob der Mensch dadurch in der Freiheit seines Urteils und in seiner Selbstbestimmung irgendwie behindert sei; sie haben vielmehr entschieden behauptet, dass jeder Mensch diesem Reiz der Dinge widerstehen könne und dass er von der Natur mit der Kraft ausgestattet sei, jede Verirrung zu vermeiden (D. L. 89 ἐπεὶ ἡ φύσις ἀφορμὰς δίδωσιν ἀδιαστρόφους; Plut. st. rep. 47: die πιθαναὶ φαντασίαι sind nicht αἰτίαι der συγκατάθεσις; Epict. I, 27, 6 πρὸς τὰς τῶν πραγμάτων πιθανότητας τὰς ἐναργεῖς προλήψεις ἐσμηγμένας καὶ προχείρους ἔχειν δεῖ). Wie es freilich denkbar sein soll, dass im Menschen ein gewisser Reiz zur Sünde vorhanden ist, ohne dass derselbe mit Notwendigkeit auch wirkliche Sünden hervorruft, darüber haben sich die Stoiker, soviel wir wissen, nicht erklärt: es ist dies übrigens eine Antinomie, welche jeder religiösen Ethik — und religiös war unzweifelhaft die Ethik der Stoa — eigen ist.

Nach Galen (403) hat Chrysipp unter anderem die ἀσθένεια und ἀτονία τῆς ψυχῆς als Ursache der πάθη oder überhaupt des unrichtigen Handelns angegeben. Galen stellt es so dar, als ob Chrysipp hierunter etwas wesentlich anderes verstehe als unter der μοχθηρὰ κρίσις, welche er sonst als Grund der Sünde bezeichne. Jedoch dem Galen ist hier, wie sonst so oft, nicht zu trauen, da er geflissentlich darauf ausgeht, den Chrysipp des Widerspruchs mit sich selbst zu bezichtigen. So ist es denn ganz verfehlt, in dem Ausdruck ἀτονία τῆς ψυχῆς das Zugeständnis einer unvernünftigen Seelenkraft, eines παθητικόν zu erblicken. Chrysipp versteht unter der ἀτονία der Seele ganz dasselbe wie unter der μοχθηρὰ κρίσις, nur allerdings nicht sowohl ein einzelnes falsches Urteil als vielmehr eine eingewurzelte falsche Anschauung, welche die Seele einer gewissen Art von Versuchungen gegenüber schwach und widerstandslos macht. Sie ist wesentlich dasselbe, was die Stoiker mit dem Ausdruck ἀῤῥώστημα bezeichneten, worunter sie eine Krankheit oder eine krankhafte

Schwäche der Seele verstanden (D. L. 115 ἀρρώστημα = νόσημα μετ' ἀσθενείας; Stob. ecl. II, 93, Cic. Tusc. IV, 28 aegrotationem appellant morbum cum imbecillitate). Diese Schwäche der Seele besteht aber eigentlich in nichts anderem als in eingewurzelten falschen Urteilen oder Anschauungen (D. L. 115 νόσημα = οἴησις σφόδρα δοκοῦντος αἱρετοῦ; Stob. ecl. II, 93 νόσημα = δόξα ἐπιθυμίας ἐρρυηκυῖα εἰς ἕξιν καὶ ἐνεσκιρωμένη, καθ' ἣν ὑπολαμβάνουσι τὰ μὴ αἱρετὰ σφόδρα αἱρετὰ εἶναι, οἷον φιλογυνία, φιλοινία, φιλαργυρία)[1]). Freilich je weniger man gegen diese falschen Anschauungen und die aus ihnen entspringenden sündigen Begierden und Leidenschaften ankämpft, desto mehr bekommen sie Macht über die Seele, so dass diese ihnen schliesslich willenlos unterworfen ist und sich des Fehlerhaften derselben gar nicht mehr bewusst wird. Diesen Gedanken führt Epictet II, 18 mit meisterhafter Klarheit und Beredsamkeit aus. Jede ἕξις und δύναμις, so auch der Hang zu πάθος und ἁμαρτία, wird durch die entsprechenden Handlungen nicht bloss erhalten, sondern auch genährt und gesteigert. Wer einmal nach Gold sich hat gelüsten lassen und nichts zur Heilung dieser ἐπιθυμία that, dessen Hegemonikon wird fernerhin von der κατάλληλος φαντασία schneller als zuvor zur Begierde entflammt, und wenn dies so fortgeht, so wird es allmählich verhärtet (unzugänglich für die Heilung) καὶ τὸ ἀρρώστημα βεβαιοῖ τὴν φιλαργυρίαν[2]). Die πάθη lassen in der

[1]) Aus diesen Definitionen sowie aus den beigefügten Beispielen (vergl. namentlich Cic. Tusc. IV, 25 etc.) geht hervor, dass die νοσήματα und ἀρρωστήματα nicht auf alle vier πάθη, sondern nur auf die ἐπιθυμία sich beziehen: die νοσήματα oder ἀρρωστήματα sind nichts anderes als gesteigerte Formen der ἐπιθυμία, resp. krankhafte Neigungen und Begierden, kurz das, was wir „Sucht“ nennen, während die εὐκαταφορία (ecl. II, 71 u. 93; D. L. 115; Tusc. IV, 28 proclivitas) unserem „Hang“ entspricht. Wie die νοσήματα gesteigerte Formen der ἐπιθυμία, so sind die offensiones gesteigerte Formen der Furcht (Tusc. IV, 25). Zur Bezeichnung der krankhaften Abneigungen haben die Stoiker einen besonderen Ausdruck erfunden, den Cicero mit offensio übersetzt, und der nach Stob. ecl. II, 93 προσκοπή gelautet haben muss; übrigens sind auch die offensiones zuweilen unter den allgemeinen Ausdruck aegrotationes befasst worden (Tusc. IV, 25). Was nun aber den Unterschied von νόσημα und ἀρρώστημα betrifft, so ist derselbe offenbar nicht von Bedeutung gewesen (Zeller III, 1, 232[2]). Cicero übersetzt νόσημα mit morbus und ἀρρώστημα mit aegrotatio; aber nicht bloss führt er unter dem Titel morbi ganz dieselben Leidenschaften an wie unter dem Titel aegrotationes (avaritia, ambitio, mulierositas etc.), sondern er definiert die aegrotatio genau so, wie bei D. Laert. und Stobäus das νόσημα definiert wird, nämlich als opinatio vehemens de re non expetenda, tamquam valde expetenda sit, inhaerens et penitus insita, lässt also gerade das weg, wodurch sich nach jenen das ἀρρώστημα von dem νόσημα unterscheidet, den Begriff μετ' ἀσθενείας. Die Schwierigkeit, morbus und aegrotatio auseinanderzuhalten, verrät er ferner auch dadurch, dass er dieselben offensiones (inhospitalitas, odium mulierum, odium generis humani) zweimal aufführt, das eine Mal als Kehrseiten der morbi aegrotationesque, das andere Mal als Kehrseiten der aegrotationes, während bei Stobäus (ecl. II, 93) die μισογυνία, μισοινία und μισανθρωπία als Kehrseiten der νοσήματα dargestellt, den ἀρρωστήματα aber keine Negationen entgegengesetzt werden. Uebrigens erscheint auch bei Stob. ecl. II, 71 der Unterschied zwischen νοσήματα und ἀρρωστήματα gänzlich verwischt (τὰ νοσήματα καὶ ἀρρωστήματα, οἷον φιλαργυρίαν, οἰνοφλυγίαν καὶ τὰ παραπλήσια). Es lässt sich denn auch in der That nicht recht einsehen, was der Ausdruck μετ' ἀσθενείας zum Begriff des νόσημα noch hinzuthun soll; denn wenn dieses letztere eine eingewurzelte, heftige Meinung ist, dass etwas in hohem Grad begehrenswert sei, so ist eine mit einem solchen νόσημα behaftete Seele ohne Zweifel nach stoischer Ansicht eine ἀσθενὴς ψυχή.

[2]) Epictet kennt und gebraucht also auch den stoischen terminus ἀρρώστημα. Dass er dasselbe hier gewissermassen als Grund der φιλαργυρία angiebt, während nach

Seele gewisse Spuren und Schwielen zurück, welche, wenn sie nicht geheilt werden, zu Wunden sich entwickeln, so dass die Seele immer schwächer, und das Uebel immer schwerer heilbar wird. Nach dieser Darstellung des Epictet könnte es scheinen, als ob das Urteil und die Meinung bei diesem Prozess der seelischen Verschlechterung oder Erkrankung gar nicht beteiligt wäre; und doch kann man sich nicht bloss aus sonstigen Aeusserungen Epictets, sondern aus dem besagten Kapitel selbst überzeugen, dass er die Zunahme der Verderbnis in Wahrheit in nichts anderem erblickt als in einer tieferen Einwurzelung der falschen Anschauungen, und ebenso die Heilung auf keine andere Weise für möglich hält als durch Belehrung, durch Einpflanzung oder Entgegenstellung richtiger Anschauungen (8 λόγος προςαχθῇ εἰς αἴσθησιν ἅξων τοῦ κακοῦ; 25 ἀντειςάγαγε καλὴν καὶ γενναίαν φαντασίαν). So hat auch Chrysipp sicherlich unter der ἀτονία und ἀσθένεια τῆς ψυχῆς den von Epictet geschilderten, auf der Einwurzelung falscher Anschauungen beruhenden Zustand der Widerstandslosigkeit gegenüber den Versuchungen zur Sünde verstanden, er müsste denn nur die anererbte moralische Schwäche damit haben bezeichnen wollen, was jedoch wenig wahrscheinlich ist [1]).

Nun scheint aber die Ansicht, dass Chrysipp mit dem Ausdruck ἀσθένεια καὶ ἀτονία τῆς ψυχῆς in der That etwas von der Verkehrtheit des Urteils wesentlich Verschiedenes gemeint habe, eine starke Stütze zu bekommen durch die Notiz des Cicero, dass die Stoiker als die Quelle aller πάθη die intemperantia bezeichnet haben (Tusc. IV, 22). Dieselbe Ansicht schreibt er ac. I, 39 dem Zeno zu (omnium perturbationum matrem esse arbitrabatur immoderatam quandam intemperantiam). Diese Notiz des Cicero stellt die Richtigkeit der ganzen bisherigen Darstellung der stoischen Lehre von den πάθη in Frage. Denn so wie Cicero Tusc. IV, 22 die intemperantia beschreibt, lässt sie sich nur auf höchst gezwungene Weise als Verkehrung des Urteils erklären. Es bleibt also nur die Wahl zwischen der Annahme, dass Zeno und die Stoiker die πάθη nicht bloss auf das falsche Urteil, sondern im letzten Grunde auf eine unvernünftige Potenz in der Seele zurückgeführt haben, und der anderen, dass die von Cicero berichtete Ansicht nicht die des Zeno und seiner eigentlichen Anhänger, sondern die eines heterodoxen Stoikers gewesen ist. In ersterem Falle wäre die Anschauung der Stoa von der akademisch-peripatetischen nicht mehr prinzipiell verschieden. Jedoch diese Annahme ist schlechterdings unmöglich und widerspricht allem, was wir sonst aus den zuverlässigsten Quellen über die Lehre der Stoa wissen: gerade Plutarch, resp. der Verfasser der bezüglichen Schriften, der sich als einen der gewiegtesten Kenner und, trotz seiner Gegnerschaft, doch im allgemeinen gerechten Darsteller der stoischen Lehre zu erkennen giebt, hebt das Unterscheidende der stoischen Ansicht von den πάθη, dass sie nämlich nichts anderes als falsche Urteile und nicht verschieden vom λόγος seien, deutlich hervor (virt. mor. 3. 7 u. ö.). Wäre ihm bekannt gewesen, dass

den oben angeführten Zeugnissen die Habsucht selbst ein ἀῤῥώστημα ist, darf natürlich nicht als Abweichung von dem Sprachgebrauch seiner Schule betrachtet werden.

[1]) Nach Plut. st. rep. 47, 13 lässt Chrysipp die ἀσθένεια der Seele eben darin bestehen, dass sie den πιθαναὶ φαντασίαι ohne weiteres zustimmt, also in der Schwäche und Unsicherheit des Urteils.

die Stoiker die intemperantia für die Ursache der πάθη erklärt haben, so hätte er dies sicherlich als einen Widerspruch gegen die Behauptung, dass alle πάθη Urteile seien, geltend gemacht und hätte nicht nötig gehabt, durch umständliche Schlüsse darzuthun, dass die Stoiker folgerichtig das κρίνον und das πάσχον als etwas Verschiedenes betrachten müssen (virt. mor. 9). Andererseits ersieht man aus der Beschreibung der intemperantia und der temperantia bei Cicero deutlich, dass er die Ansicht eines heterodoxen Stoikers wiedergiebt. Denn es ist dort von den appetitiones animi die Rede in einer Weise, dass dieselben als etwas neben der Vernunft selbständig Vorhandenes aufgefasst werden müssen: die temperantia besteht nicht darin, dass die ὁρμαί vernunftgemäss gestaltet, sondern dass sie gestillt und gedämpft und der Vernunft dienstbar gemacht werden. Dies ist aber nicht die orthodox stoische Anschauung, sondern genau diejenige des Panätius, wie wir sie aus off. I, 101 etc. kennen gelernt haben. Cicero hat also irrtümlich der Stoa im allgemeinen und speziell dem Zeno eine Ansicht beigelegt, die in Wahrheit nur dem Panätius und seiner Schule angehört. Vielleicht ist die Schuld dem Stoiker oder Akademiker beizumessen, dem Cicero folgt, und der beflissen war, seine eigene zwischen Stoa und Akademie vermittelnde Ansicht dem Stifter Zeno beizulegen. Während Zeller, entsprechend seiner Annahme, dass die Ansicht des Panätius von dem Verhältnis des λόγος zur ὁρμή nicht unstoisch sei (III, 1, 564[1]), auch an der Zurückführung der πάθη auf die intemperantia keinen Anstoss nahm (III, 1, 229[7]), hat Kreuttner (Andron. p. 24) ohne Zweifel mit Recht die intemperantia des Cicero für etwas innerhalb der Stoa Singuläres erklärt und dieselbe auf Hecato oder Antiochus, resp. auf einen Kompilator, der die Differenzen zwischen den einzelnen Schulen verwischt habe, zurückgeführt.

Nicht viel anzufangen ist mit der Notiz des D. Laertius (158): αἰτίας δὲ τῶν παθῶν ἀπολείπουσι τὰς περὶ τὸ πνεῦμα τροπάς. Nach Clem. Al. strom. II, 467 sind ja die πάθη selbst nichts anderes als τροπαὶ τῆς ψυχῆς (vergl. Plut. virt. mor. 3: das παθητικόν ist identisch mit dem λογικόν, δι᾽ὅλου τρεπόμενον καὶ μεταβάλλον ἔν τε τοῖς πάθεσι καὶ τοῖς κατὰ ἕξιν ἢ διάθεσιν μεταβολαῖς: virt. mor 7: die πάθη sind ῥοπαὶ καὶ εἴξεις . . . des Hegemonikon): mit dem πνεῦμα kann aber doch nur das vernünftige Pneuma der menschlichen Seele gemeint sein. Die τροπαὶ περὶ τὸ πνεῦμα sind also in keinem anderen Sinne Ursachen der πάθη als es die falschen Urteile sind, es müsste denn dieser Ausdruck eine habituelle Verschlechterung des Pneuma, also wesentlich dasselbe wie die ἀτονία und ἀσθένεια ψυχῆς bedeuten.

Epictets Ansicht über das Wesen und den Ursprung der πάθη entspricht vollständig den Anschauungen der alten, echten Stoa. Einer seiner Hauptsätze ist der, dass alle Unseligkeit und sittliche Verirrung lediglich von dem δόγμα, von dem falschen Urteil herkomme. Aus dem δόγμα stammt alle ταραχή und θλῖψις (III, 19, 3 οὐδὲν ἄλλο ταραχῆς ἢ ἀκαταστασίας αἴτιόν ἐστιν ἢ τὸ δόγμα; II, 16, 22; Ench. 16 τὸ δόγμα θλίβει)[1]).

[1]) Wenn also Epictet von πράγματα ταρακτικά spricht (III, 18, 1), so meint er nicht, dass das betreffende Ereignis notwendig eine ταραχή hervorrufe; diese letztere entsteht vielmehr nach seiner Ansicht erst, wenn der Mensch der πιθανότης τοῦ πράγματος beistimmt.

Sämtliche πάθη haben keine andere Ursache als die δόξα (I, 11, 28 τὸ αἴτιον τοῦ . . . ἐπαίρεσθαι ἢ συστέλλεσθαι ἢ φεύγειν ἢ διώκειν . . . οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ ὅτι ἔδοξεν ἡμῖν). Aus dieser Stelle ersieht man auch, dass Epictet über das Wesen der πάθη echt stoisch dachte, indem er die ἡδονή für eine ἄλογος ἔπαρσις, die λύπη für eine ἄλογος συστολή erklärte. Der Ausdruck ἐπαίρειν und ἐπαίρεσθαι, sowohl im guten als im schlimmen Sinne, d. h. sowohl zur Bezeichnung der ἡδονή als auch der χαρά, findet sich nicht selten bei Epictet (als unvernünftige ἔπαρσις I, 8, 8 u. 10; II, 8, 15; II, 9, 22; II, 16, 16; IV, 1, 22; IV, 4, 35; als vernünftige I, 3, 2; II, 11, 22 ἐπὶ τῷ ἀγαθῷ ἄξιον ἐπαίρεσθαι; III, 7, 7 οὐ δύναται ἄλλο μὲν εἶναι ἀγαθόν ἄλλο δ᾽ ἐφ᾽ ᾧ εὐλόγως ἐπαιρόμεθα; Ench. 6 ὅταν ἐν χρήσει φαντασιῶν κατὰ φύσιν σχῇς τηνικαῦτα ἐπαρθήσῃ· τότε γὰρ ἐπὶ σῷ τινι ἀγαθῷ ἐπαρθήσῃ) [1]). Der Ausdruck συστέλλεσθαι dagegen kommt bei Epictet in der technischen Bedeutung nur I, 11, 28 vor; in frag. 24 und 34, die übrigens nach Inhalt und Form zweifellos nicht epictetisch sind, steht das Wort in einer anderen Bedeutung. — Mit den Worten φεύγειν und διώκειν bezeichnet Epictet die Furcht und die ἐπιθυμία, beziehungsweise überhaupt die ἔκκλισις und ὄρεξις; dieselben erinnern an die Definitionen von φόβος und ἐπιθυμία bei Andronikus (φόβος = φυγὴ ἀπὸ προςδοκωμένου δεινοῦ; ἐπιθυμία = δίωξις προςδοκωμένου ἀγαθοῦ). Dass die Begriffe ἔκκλισις und ὄρεξις und demnach auch die gewöhnlichen stoischen Definitionen der Furcht als ἄλογος ἔκκλισις und der ἐπιθυμία als ἄλογος ὄρεξις dem Epictet geläufig waren, haben wir früher schon gesehen; ebenso, dass er echt stoisch alles Begehren und Meiden auf ein Urteil zurückgeführt hat. Mit dieser Ansicht, dass alle πάθη auf Urteilen beruhen, steht es durchaus nicht im Widerspruch, dass er die Entstehung der πάθη auf die Nichterfüllung der Wünsche zurückführt (I, 27, 10 αὕτη γὰρ γένεσις πάθους, θέλειν τι καὶ μὴ γενέσθαι; III, 2, 3; πάθος ἄλλως οὐ γίνεται εἰ μὴ ὀρέξεως ἀποτυγχανούσης ἢ ἐκκλίσεως περιπιπτούσης); denn auch das θέλειν, das ὀρέγεσθαι und ἐκκλίνειν hat nach Epictet seinen Grund lediglich in einem Urteil. Diese beiden Stellen enthalten eigentlich die einzigen förmlichen Definitionen des πάθος, die bei Epictet sich finden. Heinze hat seltsamerweise diese Definitionen befremdlich gefunden und gemeint, Epictet gebe damit nur die äussere Ursache der πάθη an (Stoic. de affect. 54). Das Nichteintreffen des Begehrten und das Eintreffen des Gefürchteten ist allerdings etwas Aeusserliches, aber nicht das äussere Ereignis als solches giebt ja Epictet als Grund des πάθος an, sondern das Wünschen oder Nichtwünschen desselben: dieses also, das ὀρέγεσθαι und ἐκκλίνειν der ἀπροαίρετα, ist der eigentliche Grund des πάθος. Dass die unvernünftigen Wünsche sehr häufig, ja gewöhnlich, nicht in Erfüllung gehen, liegt, wie wir gesehen haben, nach Epictet daran, dass sie auf ἀπροαίρετα gerichtet sind. Das äussere Ereignis gehört also allerdings notwendig dazu, um λύπη hervorzurufen; aber der eigentliche Grund

[1]) II, 11, 22 erscheint die ἡδονή nicht als identisch mit der ἔπαρσις, sondern als Ursache oder Substrat derselben. Jedoch es liegt darin keine Abweichung von der stoischen Ansicht: die ἡδονή ist nämlich hier nicht als πάθος, d. h. als freiwillige Bewegung der Seele, sondern als physische Lustempfindung gemeint. Diese letztere haben die Stoiker nicht verworfen, nur das Sichgefallen in dieser Empfindung oder die συγκατάθεσις, als wäre sie ein Gut: nur im letzteren Sinne ist die ἡδονή eine ἄλογος ἔπαρσις.

derselben ist die Meinung, dass das Ereignis ein Uebel sei. Es ist übrigens zu beachten, dass Epictet an den genannten Stellen gar nicht alle πάθη, sondern nur die λύπη im Auge hat. Vor allem passen diese Definitionen nicht auf die ἡδονή: diese entsteht vielmehr, wenn das Begehrte eintritt [1]). Ebenso einleuchtend ist, dass jene Definitionen nicht auf die Furcht und die ἐπιθυμία bezogen werden können: denn diese erfolgen nicht erst auf den Eintritt eines äusseren Ereignisses hin, wenn auch freilich meist irgend eine Wahrnehmung oder Erfahrung den Anstoss dazu geben wird. So könnte man denn sagen, Epictet lasse die ἐπιθυμία und die Furcht gar nicht als πάθη, sondern nur als Ursache derselben, resp. der λύπη gelten. Jedoch die Thatsache, dass er das ἐπιθυμεῖν und φοβεῖσθαι regelmässig neben der λύπη als unordentliche, vernunftwidrige Gemütsbewegungen namhaft macht, beweist, dass er die Furcht und die ἐπιθυμία so gut wie die λύπη und ἡδονή als πάθη angesehen hat; ja II, 18, 11 rechnet er die ἐπιθυμία ausdrücklich zu den πάθη τῆς ψυχῆς. Uebrigens verrät Epictet dadurch, dass er die falsche ὄρεξις und ἔκκλισις gleichsam nur als Vorstufen des πάθος darstellt, ein ganz richtiges Gefühl: die λύπη ist in der That in viel höherem Grade ein πάθος als die ἐπιθυμία und die Furcht, weil die Vorstellung eines gewünschten Gutes oder eines gefürchteten Uebels die Seele weder so stark und heftig, noch so beständig und ununterbrochen zu affizieren vermag, wie der Gedanke an ein gegenwärtiges Uebel oder an einen erlittenen Verlust [2]). Interessant ist es jedenfalls zu sehen, wie Epictet die πάθη untereinander in eine engere Beziehung, ja in einen Kausalzusammenhang setzt, indem er die Trauer aus unbefriedigter ὄρεξις oder ἔκκλισις herleitet. So erklärt er auch an einer bereits citierten Stelle (IV, 1, 84), dass mit der Furcht, mit der unvernünftigen ἔκκλισις, auch die λύπη verschwinde (ἄφοβος ἔσῃ καὶ ἀτάραχος· λύπη δὲ τί πρὸς σέ; ὧν γὰρ προςδοκωμένων φόβος γίνεται καὶ λύπη παρόντων).

Wie Epictet durchgängig, so stellt sich auch Seneca in der Regel, insbesondere in der Schrift de ira, auf den stoischen Standpunkt, indem er energisch dafür eintritt, dass der Zorn nicht impetu oder auf die blosse Vorstellung hin entstehe, sondern erst auf Grund der Zustimmung des Hegemonikon (judicio, adprobante animo). Dem entspricht es, dass er auch die stoische Forderung der ἀπάθεια in Schutz nimmt gegenüber der peripatetischen μετριοπάθεια (ep. 85; vergl. Epict. IV, I, 175; M. Aurel VIII, 48 ἐλευθέρα παθῶν διάνοια). Auch M. Aurel bekennt sich meistens zur stoischen Lehre, dass die πάθη nur aus dem falschen Urteil stammen (XI, 18 αἱ ἡμέτεραι ὑπολήψεις ἐνοχλοῦσιν ἡμῖν; VIII, 48 εἰ διά τι τῶν ἐκτὸς λυπῇ, οὐκ ἐκεῖνό σοι ἐνοχλεῖ, ἀλλὰ τὸ σὸν περὶ αὐτοῦ κρῖμα; VIII, 40 u. o.). Jedoch wie M. Aurels Psychologie zwar in der Hauptsache stoisch, aber mannigfach von platonischen und peripatetischen Anschauungen durchzogen ist, so trägt er denn auch kein Bedenken, die πάθη gelegentlich auf eine von der διάνοια, als

[1]) Natürlich nur in dem Fall, wenn das Begehrte ein ἀπροαίρετον war; wenn die Begierde vernünftig, d. h. auf ein προαιρετικόν gerichtet war, dann bewirkt der (unfehlbare) Eintritt des Begehrten kein πάθος, sondern eine εὐπάθεια, die χαρά.

[2]) Auf ἐπιθυμία und φόβος wird daher auch der Ausdruck δόξα πρόσφατος von den Stoikern nicht, oder wenigstens in der Regel nicht angewendet: die Furcht hat das Merkmal des unmittelbar Ergreifenden ohne Zweifel nicht in demselben Grade wie die Trauer.

dem göttlichen Teil, verschiedene, unvernünftige Seelenkraft zurückzuführen (XII, 19 αἴσθου ποτὲ ὅτι κρεῖττόν τι καὶ δαιμονιώτερον ἔχεις ἐν σαυτῷ τῶν τὰ πάθη ποιούντων: — unmittelbar darauf stellt er allerdings wieder echt stoisch die πάθη als Gestaltungen oder Wandlungen der διάνοια dar).

Wenn die falsche Meinung, es sei etwas ein Gut oder ein Uebel, die Ursache der πάθη ist, so sollte man denken, dieselben verschwinden, sobald an die Stelle der falschen Meinung die richtige getreten ist. Diese Konsequenz scheinen nun aber die Stoiker nicht gezogen zu haben: nach Stob. ecl. II, 90 etc. unterscheidet sich die ἀποστροφὴ τοῦ λόγου, in welcher das πάθος besteht, von dem bloss theoretischen Irrtum eben dadurch, dass die πάθη fortdauern, auch wenn die davon Bewegten erkannt haben und belehrt worden sind, dass man nicht Trauer oder Furcht empfinden darf. Ferner geht aus Galen unwiderleglich hervor, dass Chrysipp ein Nachlassen der πάθη angenommen hat, auch wenn die falsche δόξα bleibt, und umgekehrt die Fortdauer des πάθος für möglich hielt, auch wenn die δόξα verschwunden ist (Galen 419. 422). Was nun das erstere betrifft, so haben wir bereits gesehen, dass die Stoiker nur der δόξα πρόσφατος die Kraft zugeschrieben haben, ein πάθος zu bewirken; wenn also die δόξα diese Rezenz nicht mehr hat, wenn sie sozusagen nur noch eine peripherische, keine zentrale mehr ist, so hat sie auch das κινητικὸν ὁρμῆς βιαίου verloren, also kein πάθος mehr zur Folge. Es ist nun aber klar, dass diese das πάθος überdauernde δόξα kraftlos und keine wirkliche Ueberzeugung mehr ist: wer nicht mehr trauert, der hält den erlittenen Verlust auch nicht mehr wirklich für ein Uebel[1]). Vor allem ist bei ihm ja die Meinung geschwunden, dass es sich gehöre, über das Erfahrene zu trauern; damit ist aber in Wahrheit auch die Meinung, dass es für den gegenwärtigen Lebenszustand ein Uebel sei, aufgegeben. Dies sagt denn auch Cicero im Sinne der Stoa klar und deutlich: die Trauer verschwindet, wenn nicht durch die Vernunft, so durch die Erfahrung

[1]) Wenn also Chrysipp sagt (Galen 419), dass die Meinung, das Erfahrene sei ein Uebel, bleiben, die συστολή aber trotzdem nachlassen könne, so darf man nicht übersehen, dass er diese δόξα eine ἐγχρονιζομένη nennt, welche, als das gerade Gegenteil der δόξα πρόσφατος, selbstverständlich kein πάθος mehr bewirkt. Im folgenden giebt nun aber Chrysipp sogar zu, dass vielleicht auch die συστολή oder die ὁρμὴ ἐπὶ τὴν συστολήν fortdauern könne, ohne dass „das Weitere“ erfolgt, d. h. ohne dass die λύπη sich zu erkennen giebt in äusseren Zeichen, in Thränen oder überhaupt in sichtbarer Bekümmernis. Nach dem Beispiel wenigstens, das er anführt, meint er unter τὰ ἑξῆς die in die Erscheinung tretenden Wirkungen der λύπη. So hören manche auf zu weinen, obwohl sie eigentlich weinen wollen, und umgekehrt. Chrysipp giebt als die Ursache dieser Erscheinung an eine ποιὰ ἄλλη ἐπιγινομένη διάθεσις δυςλόγιστος. Er meint damit offenbar einen durch irgend eine äussere (vielleicht auch körperliche) Wirkung oder durch eine sich aufdrängende Vorstellung gewissermassen unwillkürlich eintretenden Stimmungswechsel. Im einzelnen wird es freilich nicht mit Sicherheit auszumachen sein, was Chrysipp damit eigentlich sagen wollte; doch im allgemeinen kann der Sinn seiner Worte kaum ein anderer sein, als dass auch bei prinzipiell fortdauernder λύπη doch gewisse Unterbrechungen des Kummers und Schwankungen der Stimmung nicht zu vermeiden sind. Dafür also, dass Chrysipp die Existenz des πάθος für unabhängig von der δόξα gehalten hätte, ist aus diesen Worten nichts zu entnehmen. Eher könnte man daraus, dass Chrysipp das Aufhören des Weinens auf einen Wechsel der Vorstellung zurückführt (ὅταν μὴ ὁμοίας τὰς φαντασίας τὰ ὑποκείμενα ποιῇ) das Umgekehrte folgern.

(Tusc. III, 54), welche lehrt, dass das Uebel nicht so gross ist, als es schien. In diesem Sinne heilt allerdings die Zeit die πάθη (Tusc. III, 58 quibus medetur dies). Jedoch diese heilende Wirkung der Zeit haben sich die Stoiker nicht als eine sozusagen mechanische, sondern als eine Belehrung oder Meinungsveränderung vorgestellt. Ausdrücklich sagt es Cicero, dass nicht die Länge der Zeit an und für sich, sondern die beständige cogitatio nihil esse in re mali den Schmerz heilt (Tusc. III 74). Mit Recht hat daher (Hirzel III, 423) darauf hingewiesen, dass die von Cicero vorgetragene Ansicht durchaus nicht diejenige des Posidonius sei. Darin, dass die Zeit den Kummer heile, stimme Posidonius mit Cicero überein, aber die Art und Weise, wie die Zeit heilend wirkt, stellen sich beide ganz verschieden vor: während Posidonius den Grund des Aufhörens der Affekte in einer Ermattung des παθητικόν (Galen 475) erblickt, leitet es Cicero von einer Meinungsänderung her. Jedoch darin kann ich Hirzel nicht beistimmen, dass er auf Grund von Galen 419 die Ansicht ausspricht, Chrysipp habe die Frage, ob die Linderung des Kummers mit einem Wechsel der Meinung zusammenhänge, verneinend beantwortet. Es kann zwar nicht geleugnet werden, dass Chrysipp in seiner Vielschreiberei gar oft eine Aeusserung sich entgehen liess, die mit seinen eigentlichen Grundsätzen im Widerspruch stand oder doch wenigstens leicht so gedeutet werden konnte. Aber seine wahre Ansicht ist sicherlich die gewesen, dass die πάθη verschwinden durch die Gewinnung der richtigen Einsicht. Cicero berichtet, Chrysipp habe als Hauptmittel der Heilung der λύπη empfohlen, dem Trauernden die Meinung zu benehmen, dass es gehörig oder gar Pflicht sei, zu trauern (Tusc. III, 76). Daraus geht unwiderleglich hervor, dass auch Chrysipp die Heilung der πάθη, wenigstens vorzugsweise, durch eine Meinungsänderung zu bewirken suchte. Zugleich beweist diese Notiz des Cicero, wie grundlos der an sich schon unglaubliche Vorwurf ist, welchen Galen gegen Chrysipp erhebt, dass er nämlich über die Heilung der πάθη nichts Erhebliches gesagt, ja nicht einmal seinen Schülern eine ἀφορμὴ εὑρέσεως hinterlassen habe (466). Allerdings hat nach Ciceros Zeugnis Chrysipp den Thatsachen des wirklichen Lebens insofern Rechnung getragen, als er es für unangemessen hielt, solange der Schmerz noch ganz frisch ist, denselben durch Belehrung heilen zu wollen (Tusc. IV, 63)[1]). Dies ist auch die Ansicht Ciceros (Tusc. III, 77 alienum tempus docendi), obwohl er in seiner eigenen Trauer ausnahmsweise diesen Grundsatz nicht angewendet zu haben bekennt (Tusc. IV, 63). Aber so viel geht doch aus Ciceros Darstellung zweifellos hervor, dass auch Chrysipp die Belehrung für das eigentliche Heilmittel der πάθη hielt. Hierin stimmte Chrysipp mit Kleanthes vollkommen überein, nur dass der letztere, seinem strengeren Standpunkt entsprechend, es für hinreichend hielt, dem Trauernden die Meinung beizubringen, dass das, worüber er trauere, gar kein Uebel sei, während Chrysipp bei der Tröstung nicht so schroff und radikal, sondern mehr successiv und schonend vorzugehen riet.

[1]) Mit diesem Grundsatz hängt wohl auch zusammen, was Galen (400) als Ansicht des Chrysipp berichtet, dass nämlich die im πάθος Befindlichen der Meinung seien, das, was sie betroffen habe, sei derart, dass es sich gehöre, allem vernünftigen Zuspruch sich zu verschliessen.

Es ist nun sehr bemerkenswert und stimmt mit allem, was bisher über den Charakter der epictetischen Philosophie gesagt wurde, trefflich überein, dass Epictet auch in diesem Punkte offenbar den strengeren Standpunkt des Kleanthes vertritt. Auch er hält es für genügend, dem durch πάθος Erregten seinen Irrtum vor Augen zu halten, und ist der Ueberzeugung, dass das πάθος verschwinden werde, sobald der Betreffende zur Erkenntnis seiner ἀπάτη gelangt sei (I, 28, 8 δεῖξον αὐτῇ ἐναργῶς, ὅτι ἐξηπάτηται καὶ οὐ ποιήσει; II, 18, 8 ἐὰν λόγος προςαχθῇ εἰς αἴσθησιν ἄξων τοῦ κακοῦ, πέπαυται ἡ ἐπιθυμία). Zeller findet in dieser Ansicht Epictets einen Widerspruch mit Stob. ecl. II, 90, wo ausdrücklich gesagt ist, dass auch nach erfolgtem μεταδιδάσκεσθαι das πάθος fortdauere (Zeller III, 1, 230[1]). Der Ausdruck μεταδιδάσκεσθαι scheint allerdings darüber keinen Zweifel zu lassen, dass der Verfasser eine wirkliche Meinungsänderung, eine Verurteilung des πάθος durch die Vernunft darunter verstanden hat. Ist dem aber so, dann ist die hier vorgetragene Anschauung mit der echt stoischen schlechterdings nicht zu vereinigen. Kein Stoiker konnte zugeben, dass nach wirklicher, tiefgehender Meinungsänderung, nach lebendiger Aneignung des richtigen Werturteils das πάθος noch fortdauere: er hätte damit die Hauptlehre der stoischen Ethik, dass jeder durch Aneignung der richtigen δόγματα zur Apathie und Glückseligkeit gelangen könne, preisgegeben. Andererseits darf aber nicht übersehen werden, dass die Stoiker nur denjenigen Meinungen einen bestimmenden Einfluss auf Gemüt und Willen zuerkannt haben, welche wirklich angeeignet und in das innerste Zentrum aufgenommen sind. Dies kann man besonders deutlich aus Epictet ersehen. Es ist nun aber klar, dass diese innerliche Aneignung der richtigen Urteile und Grundsätze nicht im Handumdrehen erfolgt, sondern, je nach der Disposition des Betreffenden, eine mehr oder weniger lange Zeit erfordert. Dies spricht wiederum namentlich Epictet, wie wir früher schon gesehen haben, deutlich aus. Es leuchtet ferner ein, dass derjenige, der im πάθος sich befindet, namentlich wenn die schlimme ἕξις bei ihm schon eine gewisse Festigkeit erlangt hat, wenn das πάθος zum ἀρρώστημα geworden ist, am schwersten zugänglich ist für die Belehrung, und dass diese in ihm am allerwenigsten sofort eine wirkliche Aenderung der Ueberzeugung bewirken kann. Gerade Epictet hat es ja ausgesprochen, dass jedes πάθος eine Spur in der Seele zurücklasse, den Hang zur Sünde steigere, folglich auch die Annahme der richtigen Grundsätze erschwere. Er sagt wohl: „zeige ihr deutlich ihre ἀπάτη, und sie wird von ihrem Vorhaben abstehen“; aber er weiss nur zu gut, dass eben dies, nämlich dem Sünder seinen Irrtum ἐναργῶς zu zeigen, nicht so leicht ist: nicht bloss die Stumpfheit des Sünders selbst, sondern auch die Unfähigkeit des Belehrenden, denselben von seinen eigenen Anschauungen aus zur lebendigen Erkenntnis seines Irrtums zu bringen (II, 26, 4), bildet hier ein Hindernis. Also auch Epictet war offenbar der Ansicht, dass das πάθος noch nicht gehoben ist, wenn der Betreffende in oberflächlicher Weise seine Meinung geändert hat; sondern erst, wenn ihm die richtige Ansicht in Fleisch und Blut übergegangen ist, hört das πάθος auf. Dann kann es aber auch unmöglich mehr fortdauern. Dies sagt auch Cicero, dass, wenn einmal die Meinung feststehe, dass der Tod zu verachten sei, die Furcht verschwunden und die Tapferkeit vollkommen sei (Tusc. IV, 51). Eine gründliche und

nachhaltige Heilung der πάθη erfolgt also nur auf diesem Wege, durch prinzipielle Aenderung des Werturteils und der Lebensanschauung, kurz durch Bekehrung. In den allermeisten Fällen aber verschwindet das πάθος durch den usus oder durch die Zeit. Auch in diesem Fall ist die eigentliche Ursache des Aufhörens der πάθη eine Aenderung der Meinung. Jedoch diese Meinungsänderung ist dann keine prinzipielle, sondern eine accidentelle, keine absolute, sondern nur eine relative, indem z. B. der Verlust eines Angehörigen nicht deshalb verschmerzt wird, weil man erkannt hat, dass ein ἀπροαίρετον das Glück des Menschen überhaupt nicht beeinträchtigen kann, sondern weil man einsieht, dass der Verlust im Vergleich zu den Lebensgütern, deren man sich noch erfreut und die mit der Zeit immer mehr im Bewusstsein hervortreten, nicht mehr oder kaum mehr in Betracht kommt.

So lässt sich meines Erachtens der scheinbare Widerspruch, dass die Stoiker einerseits das falsche Urteil als Ursache der πάθη betrachteten und doch andererseits ein Fortbestehen des πάθος auch nach geschehener Meinungsänderung für möglich hielten, ungezwungen ausgleichen, jedenfalls auf eine Weise, welche den Grundanschauungen der Stoa durchaus gerecht wird. Die Darstellung bei Stobäus aber (ecl. II, 90), welche sich nicht wohl in dieser Weise erklären lässt, enthält ohne Zweifel eine Vermischung der stoischen Lehre mit platonischen Anschauungen. Hierauf weist auch der Ausdruck hin ἄγονται ὑπὸ τῶν παθῶν εἰς τὸ ὑπὸ τῆς τούτων κρατεῖσθαι τυραννίδος, noch vielmehr aber die kurz vorhergehende Schilderung des βιαστικόν, welches dem πάθος anhafte, wo das Bild von dem widerspenstigen Pferd unwillkürlich an Platos Phädrus erinnert (ecl. II, 89 ὑπὸ τῆς σφοδρότητος ἐκφερομένους, καθάπερ ὑπό τινος ἀπειθοῦς ἵππου, ἀνάγεσθαι πρὸς τὸ ποιεῖν αὐτό).

b) Die Lehre von den εὐπάθειαι.

Wenn die Stoiker die ἀπάθεια forderten, so verstanden sie darunter nur die Freiheit von den πάθη, d. h. von den vernunftwidrigen Gemütsbewegungen, nicht eine absolute Gefühllosigkeit. Nachdrücklich haben sie sich gegen die unverständige oder gehässige Missdeutung der ἀπάθεια verwahrt, als ob nach ihrer Ansicht der Weise jeglichen Gefühles bar wäre (D. L. 117: der Weise ist ἀπαθής, aber nicht σκληρός und ἄτεγκτος; Sen. ep. 71, 27 non educo sapientem e numero hominum nec dolores ab illo sicut ab aliqua rupe nullum sensum admittente submoveo; Epict. III, 2, 4 οὐ δεῖ γάρ με εἶναι ἀπαθῆ ὡς ἀνδριάντα etc.). Fragt man nun, welche Gefühle die Stoiker als normale und naturgemässe gelten liessen, so kommen vor allen Dingen die sogenannten εὐπάθειαι in Betracht. Dieselben stehen in geradem Gegensatz zu den πάθη: während diese vernunftwidrige Gemütsbewegungen sind, welche auf falschen Urteilen oder Anschauungen beruhen, haben wir unter den εὐπάθειαι die vernunftgemässen Gefühle zu verstehen, welche mit der richtigen Lebensanschauung oder mit dem vernunftgemässen Verhalten notwendig verbunden sind. Wie die πάθη, so sind auch die εὐπάθειαι freiwillige, d. h. auf freier Selbstbestimmung beruhende Gemütsbewegungen. Dies ist von vornherein festzuhalten, da, wie wir sehen werden,

die Stoiker auch andere, unfreiwillige und doch naturgemässe, Gefühle anerkannt haben.

Die εὐπάθειαι bilden also die Kehrseite der πάθη. Doch haben die Stoiker, wie bereits gelegentlich bemerkt wurde, nicht vier, sondern nur drei εὐπάθειαι angenommen: βούλησις, εὐλάβεια und χαρά (D. L. 116; Andron. π. παθῶν; Plut. virt. mor. 9; Cic. Tusc. IV, 12)[1]. Die βούλησις, als Kehrseite der ἐπιθυμία, wird definiert als εὔλογος ὄρεξις, die εὐλάβεια als εὔλογος ἔκκλισις, die χαρά als εὔλογος ἔπαρσις. Dass die Stoiker der λύπη keine εὐπάθεια entgegenzusetzen wussten, also eine εὔλογος συστολή nicht anerkannten, ist in Anbetracht ihres ethischen Optimismus, vermöge dessen sie die Möglichkeit vollkommener Tugend und Glückseligkeit behaupteten, nichts weniger als auffallend. Eine vernunftgemässe Betrübnis hat im System der Stoa keinen Raum, da nach ihrer Ansicht die äusseren Ereignisse keinen vernünftigen Grund zur Trauer geben, die inneren Uebel aber nicht mit Notwendigkeit, sondern nur durch eigene Schuld eintreten, also vermieden werden können (Cic. Tusc. IV, 14 praesentis autem mali sapientis nulla affectio est; IV, 67 contractionem animi recte fieri nunquam posse, elationem posse). Somit ist es ganz konsequent, dass die Stoiker nur drei εὐπάθειαι angenommen haben. Unter diesen stellt nun aber eigentlich nur eine, die χαρά, ein Gefühl dar, während die beiden anderen in die Kategorie des Wollens gehören, wie sie denn auch bei der Darstellung der ὄρεξις und ἔκκλισις bereits gestreift worden sind. Jedoch trotz dieser Verschiedenheit haben die εὐπάθειαι, wie auch die πάθη, so viel Gemeinsames, und es findet zwischen den Gefühlen und Willensregungen eine so innige Wechselbeziehung statt, dass es nicht nur gerechtfertigt, sondern sogar geboten erscheint, die εὐπάθειαι im Zusammenhang zu behandeln.

α) Die βούλησις.

Als Spezies der βούλησις werden bei D. Laert. und Andron. namhaft gemacht: εὔνοια, εὐμένεια, ἀσπασμός und ἀγάπησις. Die Bedeutung der beiden ersteren Ausdrücke ist ohne weiteres klar: sie bezeichnen das Wohlwollen gegen den Mitmenschen, vermöge dessen man demselben alles Gute von Herzen wünscht und gönnt und beflissen ist, ihm zu helfen und wohlzuthun. Ausdrücklich haben die Stoiker dieses Wohlwollen als ein durchaus selbstloses und uneigennütziges charakterisiert, wenn sie es definierten als βούλησις ἀγαθῶν ἑτέρῳ αὐτοῦ ἕνεκεν ἐκείνου (Andron.)[2]. Ein wesentlicher Unterschied zwischen εὐμένεια und εὔνοια ist nicht zu erkennen: die bei Andronikus erhaltene Definition der εὐμένεια (= εὔνοια ἐπίμονος) ist völlig nichtssagend, da die εὔνοια natürlich an sich schon das Merkmal des Beständigen tragen muss, wie denn Cicero die εὐπάθειαι bezeichnenderweise constantiae nennt[3]. Die Frage,

[1]) Cicero nennt die εὐπάθειαι constantiae, die βούλησις voluntas, die εὐλάβεια cautio, die χαρά gaudium.

[2]) Wenn Seneca sagt, den edlen Affekten müsse man nachgeben (honestis affectibus indulgendum, ep. 104, 3), so haben wir darunter ohne Zweifel die εὐπάθειαι zu verstehen. Seneca meint hier speziell das, dass man einem anderen etwas zulieb thut, also die εὔνοια.

[3]) Auch Epictet spricht es aus, dass zum Wesen der εὔνοια die Beständigkeit und Treue gehöre (II, 22, 8 ὁ μεταπτώτως ἑλόμενος αὐτὸν δοκεῖ σοι εἶναι εὔνους αὐτῷ;).

ob unter den ἀγαθά, welche der εὔνους seinen Mitmenschen wünscht oder zu verschaffen sucht, auch äussere Güter zu verstehen sind, und ob zutreffendenfalls dies nicht im Widerspruch steht mit der stoischen Lehre, dass alles Aeussere nicht von Belang sei für die Glückseligkeit, gehört in die Ethik. Nimmt man das Wort ἀγαθά im streng stoischen Sinn, so sind darunter freilich nur sittliche, geistige Güter zu verstehen. Doch es ist bekannt, dass die Stoiker dasselbe oft in einem weiteren Sinne gebraucht haben. Bei Epictet kommen die Worte εὔνοια und εὐμένεια, wie auch der Ausdruck εὐπάθεια, nicht vor. Jedoch der Sache nach sind diese εὐπάθειαι reichlich bei ihm vertreten. Er ist ein begeisterter Prediger der Freundschaft und Menschenliebe, der Sanftmut und Milde, der Verträglichkeit und Versöhnlichkeit. Die wahre Freundschaft findet sich nach seiner Ansicht nur unter Gebildeten, oder wenigstens solchen, die der Bildung sich ernstlich befleissigen (II, 22, 30 ποῦ γὰρ ἀλλαχοῦ φιλία ἢ ὅπου πίστις, ὅπου αἰδώς, ὅπου δόσις[1]) τοῦ καλοῦ, τῶν δ᾽ ἄλλων οὐδενός; II, 22, 3 ὅστις οὖν ἀγαθῶν ἐπιστήμων ἐστίν, οὗτος ἂν καὶ φιλεῖν εἰδείη). Wenn also Freundschaft nur zwischen denen besteht, welche nichts für wert achten ausser den wahren, sittlichen Gütern, so sollte man denken, ihre εὔνοια beschränke sich auf den Wunsch oder das Bestreben, einander geistige Güter zu verschaffen[2]). Jedoch wie der Gebildete, obwohl er die ὕλη der Aussendinge verachtet, doch zur vernünftigen Auswahl und Anwendung derselben verpflichtet ist, so dass eben der richtige Gebrauch derselben (z. B. die Anwendung aller der Vernunft und der Pflicht nicht widerstreitenden Mittel zur Erhaltung der Gesundheit und des Lebens) ihm zum sittlichen Gut wird, so hat er auch die Pflicht, seinen Freund in dem, was das leibliche Leben betrifft, nach Kräften zu unterstützen und zu fördern. So sagt denn Epictet, des Menschen Natur (Bestimmung) sei nicht δάκνειν καὶ λακτίζειν, sondern εὖ ποιεῖν, συνεργεῖν, ἐπεύχεσθαι (IV, 1, 122). Darunter versteht er ohne Zweifel auch die Erweisung äusserer Wohlthaten. Dasselbe gilt von der Aufforderung in Fragment 88, dessen Echtheit freilich zweifelhaft ist (μὴ περίμενε . . . ἵν᾽ εὖ ποιήσῃς, ἀλλ᾽ ἑκοντὴς εὐεργέτει), sowie von dem schönen Bekenntnis, das Epictet IV, 10, 12 ausspricht, am liebsten möchte er vom Tode betroffen werden in Ausübung eines ἔργον ἀνθρωπικόν, εὐεργετικόν, κοινωφελές, γενναῖον. Freilich die höchsten und wahren Wohlthäter des Menschengeschlechts sind ihm diejenigen, welche die Menschen zur Erkenntnis der Wahrheit und eben damit zur inneren Glückseligkeit führen, ein Chrysipp und Zeno (I, 4, 32), und noch mehr ein Sokrates und Diogenes, deren ganzes Leben nichts anderes war als eine fortwährende selbstlose Aufopferung im Dienst der Menschheit. So zeigt sich denn ohne Zweifel nach der Meinung Epictets die εὔνοια hauptsächlich in der sittlichen

[1]) δόσις bedeutet hier nicht, wie Schweighäuser angenommen hat, „Mitteilung“, sondern, wie Hirzel (II, 565) richtig erkannte, „Wertschätzung“.

[2]) Wenn die Stoiker sagen, Freundschaft bestehe nur zwischen Weisen, so kann diese Freundschaft eigentlich nicht als βούλησις, d. h. als ein auf das Wohl des andern gerichtetes Bestreben verstanden werden, da ja der Weise vollkommen glückselig, also die εὔνοια gegen ihn gegenstandslos ist. Jedoch in praxi haben die Stoiker auch eine Freundschaft zwischen solchen zugegeben, welche nicht Weise, sondern nur φιλόσοφοι, somit der geistigen Förderung noch fähig und bedürftig sind.

Besserung und geistigen Förderung der Mitmenschen. Freilich muss dieser Wunsch und Trieb, seine Mitmenschen zu bessern und zu bekehren, völlig affektlos sein, so dass also dessen Nichterfüllung den Gebildeten keineswegs in Betrübnis versetzen oder seine Gemütsruhe ihm stören darf, welche ja lediglich auf das sittliche Wollen, nicht auf dessen Erfolg gegründet ist (III, 24, 1 τὸ ἄλλου παρὰ φύσιν σοὶ κακὸν μὴ γενέσθω; III, 24, 22).

Die Bedeutung der beiden anderen Unterarten der βούλησις, ἀσπασμός und ἀγάπησις, ist fraglich, da die Definitionen derselben bei Andronikus infolge Textverderbnisses unvollständig sind. Beide Worte können sowohl die Liebe zu den Mitmenschen (das Gegenteil von μῖσος) als auch die Zufriedenheit, die freudige Hinnahme alles Geschehenden bezeichnen. In letzterem Sinne gebraucht Epictet das Wort ἀγαπᾶν IV, 4, 45 neben χαίρειν (χαῖρε τοῖς παροῦσι καὶ ἀγάπα ταῦτα ὧν καιρός ἐστιν), ebenso ἀσπάζεσθαι im Sinne von „freudig begrüssen", „Wohlgefallen an etwas haben" (IV, 7, 5 τὰς μὲν ὕλας παρ' οὐδὲν ποιεῖται, τὴν παιδιὰν δὲ τὴν περὶ αὐτὰς καὶ ἀναστροφὴν ἀσπάζεται; vergl. frag. 88). Jedoch wenn dies der Sinn der Begriffe ἀσπασμός und ἀγάπησις wäre, so würden sie wohl als Spezies der χαρά, nicht der βούλησις aufgeführt werden. Man kann zwar die Zufriedenheit und die freudige Ergebung in das Geschehende auch als eine Aeusserung des Willens betrachten, nämlich als Anpassung des Willens an das Geschehende (vergl. II, 14, 7). Jedoch wenn man bedenkt, dass die βούλησις definiert wurde als εὔλογος ὄρεξις, so kann die Ergebung in den Weltlauf nicht wohl als Form der βούλησις betrachtet werden. Denn die ὄρεξις bezieht sich auf etwas, was erst geschehen soll: die Fügungen der Heimarmene können aber nicht den Inhalt des vernünftigen Begehrens bilden, da sie ja unbekannt und überdies nicht vom Willen des Menschen abhängig sind. Man könnte höchstens dadurch die εὔλογος ὄρεξις in Beziehung zur Ergebung bringen, dass man dieselbe nach ihrer negativen Seite betrachtet, insofern sie nämlich darin besteht, dass der Gebildete kein ἀπροαίρετον begehrt, womit allerdings unmittelbar gegeben ist, dass er mit allem, was geschieht, zufrieden ist. Jedoch dann müssten folgerichtig ἀσπασμός und ἀγάπησις auch als Spezies der εὐλάβεια gelten, da ja die Ergebung ebensogut wie in der εὔλογος ὄρεξις auch in der εὔλογος ἔκκλισις, d. h. darin bestünde, dass man kein ἀπροαίρετον fürchtet. Es spricht also alles dafür, dass unter ἀσπασμός und ἀγάπησις das Gefühl der Zuneigung und der Liebe, folglich etwas Aehnliches wie unter εὔνοια und εὐμένεια zu verstehen ist[1]). Wenn nun schon diese letzteren Begriffe nicht ein blosses Wollen, sondern ein mit einem Gefühl verbundenes Wollen darstellen, so tritt bei ἀσπασμός und ἀγάπησις das Moment des Gefühls noch viel mehr hervor, so dass es sich schon hier bestätigt, dass bei den stoischen εὐπάθειαι Gefühl und Wille nicht immer streng gesondert werden können.

Wenn es richtig ist, dass auch die Begriffe ἀσπασμός und ἀγάπησις das Gefühl der Zuneigung bezeichnen sollen, so würde also das vernünftige Begehren, in welchem die βούλησις besteht, nur ein altruistisches, nicht ein egoistisches sein. Natürlich haben aber die Stoiker,

[1]) Vergl. Suidas s. v. ἀγαπησμός und ἀσπάζεσθαι: beide Begriffe erklärt er durch den Ausdruck φιλοφροσύνη, der mit εὔνοια so ziemlich identisch ist.

wie dies in dem Abschnitt über die ὄρεξις gezeigt worden ist, auch ein solches vernünftiges Begehren anerkannt, das auf das eigene geistige Wohlbefinden gerichtet ist: doch scheint es, dass sie dies nicht als εὐπάθεια bezeichnet haben, vielleicht deshalb, weil der auf das eigene Wohl gerichtete Wille nicht so wie der auf das Wohl eines anderen gerichtete Wille mit einem Gefühl verbunden ist. Jedoch auch die altruistische εὔλογος ὄρεξις scheint durch die vier Begriffe εὔνοια, εὐμένεια, ἀσπασμός und ἀγάπησις nicht erschöpft zu sein; denn die Stoiker haben bekanntlich auch einen vernünftigen ἔρως angenommen, und dieser lässt sich kaum anderswo unterbringen als unter den εὐπάθειαι, speziell unter der βούλησις. Sie haben nämlich einen doppelten ἔρως unterschieden, einen verwerflichen, den sie als Spezies der ἐπιθυμία betrachteten (D. L. 113; Stob. ecl. II, 91; Andron. π. παθῶν), und einen erlaubten, sittlichen ἔρως, dem sogar der Weise huldigt, und den sie als ἐπιβολὴ φιλοποιίας διὰ κάλλους ἔμφασιν bezeichneten (D. L. 129. 130; Stob. ecl. II, 66. 91. 115; Andron. π. παθῶν; Cic. Tusc. IV, 72). Darüber, dass die Stoiker mit dieser Definition den sittlich guten, den σπουδαῖος ἔρως bezeichnen wollten, kann gar kein Zweifel sein, und es ist ein schlagender Beweis für die Gedankenlosigkeit dieser Doxographen, dass sie, einer wie der andere, da wo sie den ἔρως als πάθος aufführen, diese Definition ebenfalls erwähnen, als ob dieselbe den verwerflichen ἔρως kennzeichnen würde. In Wahrheit ist derjenige ἔρως, welcher φιλία bezweckt (D. L. 130; Andron. π. παθῶν) ein sittlicher Trieb und dem verwerflichen ἔρως, welcher als ἐπιθυμία σωματικῆς συνουσίας bezeichnet wird, gerade entgegengesetzt. Dies geht aus Stob. ecl. II, 66, wo die ἐπιβολὴ φιλοποιίας der ἐπιθυμία, und aus D. L. 130, wo sie der ἐπιθυμία συνουσίας entgegengesetzt wird, unwiderleglich hervor. Auch ecl. II, 115 wird die ἐπιβολὴ φιλοποιίας als etwas sittlich Gutes, das auch dem Weisen ansteht, dargestellt; und ecl. II, 91 verrät der Verfasser seinen Irrtum selbst dadurch, dass er zuerst, wo er die εἴδη der ἐπιθυμία summarisch aufzählt, den Ausdruck ἔρωτες σφοδροί gebraucht, der den Charakter des πάθος deutlich auf der Stirne trägt, während man gar nicht einsieht, warum der ἐπιβολὴ φιλοποιίας das Merkmal der σφοδρότης anhaften soll. Zudem wird es durch Cicero (a. a. O.) und namentlich durch den Verfasser der comm. not. (28) sicher gestellt, dass die Stoiker unter der ἐπιβολὴ φιλοποιίας in der That den σπουδαῖος ἔρως verstanden haben.

Der sittliche Charakter dieses ἔρως ist nun allerdings aus der genannten Definition (ἐπιβολὴ φιλοποιίας διὰ κάλλους ἔμφασιν oder διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον) noch nicht oder wenigstens nicht zur Genüge zu erkennen. Jedoch aus D. L. 129 und Plut. comm. not. 28 ersieht man deutlich, dass diese Definition ein abgekürzter Ausdruck ist: nicht die Schönheit an und für sich ist es, die den ἔρως des Weisen erregt, sondern die in derselben sich offenbarende sittliche Bildungsfähigkeit oder Anlage zur Tugend. Inwiefern freilich die körperliche Schönheit die Beanlagung zu der Tugend, welche die Stoiker lehrten, zu zeigen vermag, darüber scheinen sie sich nicht erklärt zu haben. Auch wenn man sich vergegenwärtigt, dass der Grieche die körperliche Schönheit in einem viel weiteren Sinne fasste, als wir heutzutage, dass er dabei sogar weniger an die Schönheit des Antlitzes, als an die Regelmässigkeit und Kraft des Körperbaues, an die Strammheit, Gewandt-

heit und Elastizität des Auftretens dachte, so stehen doch alle diese Vorzüge in einer sehr entfernten Beziehung zu dem hohen sittlichen Ideal, das die Stoiker aufstellten. Denn so weit darf man den Begriff κάλλος hinwiederum auch nicht ausdehnen, dass man etwa auch die in der ganzen Haltung, in Gang und Gebärden sich ausprägende Wohlanständigkeit und Schamhaftigkeit, Sittsamkeit und Bescheidenheit oder auch den in der äusseren Erscheinung sich offenbarenden Ernst der Gesinnung darunter verstünde. Und doch sind dies gewiss viel deutlichere Merkmale der εὐφυΐα πρὸς ἀρετήν, als das, was man unter κάλλος zu verstehen hat. Zwar auf den Einwand, welchen der Verfasser der comm. notitiae (a. a. O.) gegen den stoischen ἔρως erhebt, dass nämlich die Stoiker, nach deren Lehre die μοχθηρία τοῦ ἤθους auch das εἶδος erfülle, jeden Ungebildeten als hässlich betrachten müssen, also ein κάλλος sittlich unfertiger Jünglinge gar nicht zugeben können, darf man nicht zu viel Gewicht legen. Denn das bekannte Paradoxon, dass nur die Weisen schön, alle φαῦλοι aber hässlich seien, hinderte die Stoiker nicht, auch gelegentlich von Schönheit und Hässlichkeit im gewöhnlichen Sinne zu reden. Sodann wenn sie auch behaupteten, alle φαῦλοι seien gleich schlecht, so haben sie doch in praxi um diese Doktrin sich wenig gekümmert und auch unter den Nichtweisen bedeutende Unterschiede hinsichtlich ihrer sittlichen Beschaffenheit angenommen. Aber das will zu den Grundsätzen der Stoiker nicht stimmen, dass sie die Lust, welche der Weise empfindet zur sittlichen Bildung empfänglicher Jünglinge, nur in dem Fall ἔρως nannten, wenn sie die Bildungsfähigkeit derselben an ihrer Schönheit erkannten. Sie mussten doch auch andere Kennzeichen der Bildungsfähigkeit ausser der körperlichen Schönheit gelten lassen, und gewiss haben sie die Pflicht des Weisen, sittlich bildend und erziehend zu wirken, nicht auf die νέοι ὡραῖοι eingeschränkt. Aber eben das, dass sie den ἔρως nicht ganz allgemein als den Trieb zu sittlicher Bildung der Jugend definierten, ist ein Zeichen davon, dass sie, obwohl ihre Moral im allgemeinen die Schranken des griechischen Nationalgeistes abgestreift hat, doch noch in manchen Beziehungen darin befangen waren und insbesondere die der griechischen Auffassung eigene Verquickung des Ethischen mit dem Aesthetischen nicht ganz los werden konnten, was sich sogar bei Epictet noch bemerklich macht [1]).

Im übrigen scheint dem Epictet dieser eigentümliche Begriff des stoischen ἔρως fremd zu sein: das Wort kommt überhaupt nur zweimal bei ihm vor, jedoch in einer anderen, später zu besprechenden Bedeutung. Wohl spricht auch er es aus, dass der Weise oder Philosoph nicht jeden beliebigen Menschen mit innerer Hingebung zum Heile rufen könne, sondern dass es Menschen gebe, welche durch ihre ganze Erscheinung abstossend und erkältend auf ihn wirken: es giebt φυσικαὶ προθυμίαι zum Reden, wenn nämlich der Zuhörer sich als empfänglichen Menschen zeigt und einen gewissen Reiz auf den Lehrer aus-

[1]) Vergl. p. 40. — Wenn Panätius nach Senecas Zeugnis (ep. 116, 5) dem von der Weisheit noch weit Entfernten die Liebe nicht gestattet, so hat er dabei offenbar den ἔρως im gewöhnlichen Sinne verstanden. Zwar haftet, wie wir sahen, auch der stoischen Definition des weisen Eros ein sinnliches, affektartiges Element an; aber dass derselbe eine „res commota, impotens, alteri emancipata, vilis sibi“ sei, hätte sicherlich kein Stoiker zugegeben.

übt (II, 24, 16). Jedoch unter diesem Reiz versteht Epictet alles andere eher als die körperliche Schönheit[1]), und die Lust, welche in dem Philosophen geweckt wird, fasst er durchaus nüchtern auf, hätte sie also wohl auch nicht ἔρως genannt. Epictet zeigt sich also auch in diesem Punkt womöglich noch ernster und konsequenter in seinen Anschauungen als die älteren Stoiker. Uebrigens soll nicht verschwiegen werden, dass auch nach der Darstellung in comm. not. 28 der Gedanke, dass der ἔρως des Weisen nur durch die ἔμφασις κάλλους geweckt wird, zurücktritt. Er fehlt vor allem in der Definition des ἔρως (= θήρα ἀτελοῦς μὲν εὐφυοῦς δὲ μειρακίου πρὸς ἀρετήν; vergl. Stob. ecl. II, 66 ἐρωτική = ἐπιστήμη νέων θήρας εὐφυῶν προτρεπτικὴ οὖσα ἐπὶ τὴν [κατ'] ἀρετήν). Wichtiger ist, dass Plutarch in der Folge den stoischen Begriff des ἔρως sachlich, nämlich insofern derselbe die von πάθος freie σπουδὴ περὶ τοὺς νέους bezeichnen soll, anerkennt und seine Polemik nur dagegen richtet, dass die Stoiker dieser θήρα oder φιλοπαίδεια den Namen ἔρως geben, worunter jedermann etwas ganz anderes verstehe. Es scheint also, dass Plutarch den ἔρως der Stoiker nicht so aufgefasst hat, als ob sie denselben auf die schönen Jünglinge hätten beschränken wollen. Endlich deutet das der oben erwähnten Definition des ἔρως unmittelbar Vorangehende darauf hin, dass etliche Stoiker die ἔμφασις κάλλους so gedeutet haben, dass nicht die vorhandene, sondern nur die erhoffte Schönheit den Weisen zum ἔρως reize. In diesem Falle müsste man dann natürlich das κάλλος im streng stoischen Sinne, nämlich als Schönheit der Seele, verstehen: damit fiele aber auch die Beschränkung des ἔρως auf die ὡραῖοι weg, und dieser würde in der That nichts anderes mehr bedeuten als die Lust und den Trieb des Weisen, erziehend und bildend zu wirken an allen, die sich empfänglich zeigen[2]), also identisch sein mit der προθυμία Epictets (II, 24, 16). Jedoch wenn auch einzelne Stoiker dem Begriff des ἔρως eine allgemeinere Bedeutung zu geben und ihn des sinnlichen oder ästhetischen Elementes, das ihm nach der üblichen Definition anhaftete, zu entkleiden suchten, so ändert das nichts an der Thatsache, dass andere Stoiker den ἔρως in einer Weise bestimmten, welche eine gewisse Zweideutigkeit nicht verleugnen konnte[3]) und jedenfalls denselben nicht als rein vernunftgemässe, in einem freien sittlichen Wollen bestehende Affektion erscheinen liess. Dies mag denn auch der Grund gewesen sein, warum die Stoiker den ἔρως nicht unter die εὐπάθειαι rechneten.

[1]) Auch die Stelle IV, 11, 25 hat nichts gemein mit dem stoischen ἔρως: Epictet stellt hier nicht den Schönen dem Hässlichen, sondern den Stutzer dem Unreinlichen gegenüber und sagt, dass er jenen noch lieber in Behandlung nehmen wollte als diesen, da an ihm doch eine gewisse φαντασία τοῦ καλοῦ, eine gewisse ἔφεσις τοῦ εὐσχήμονος sich offenbare, welche wenigstens einen Anknüpfungspunkt für die Bekehrung bilde. — Vergl. p. 40.

[2]) Freilich müsste dann auch die Beschränkung des ἔρως auf die Jugend und auf das männliche Geschlecht folgerichtig wegfallen (Musonius bei Stob. ecl. II, 244: ὅτι καὶ γυναιξὶ φιλοσοφητέον).

[3]) Auch der Ausdruck θήρα will nicht recht zu der εὔλογος ὄρεξις passen, welche nach Epictet (IV, 1, 84) σύμμετρος und καθισταμένη sein soll.

β) Die εὐλάβεια.

Wie der ἐπιθυμία die βούλησις entspricht, so steht auch dem πάθος der Furcht eine εὐπάθεια gegenüber, nämlich die εὐλάβεια, welche als εὔλογος ἔκκλισις definiert wird. Vernunftgemäss aber ist nach stoischer Ansicht das Meiden nur dann, wenn es sich auf die προαιρετικά bezieht (Epict. II, 1, 29 etc.). Unter der εὐλάβεια haben wir also die Scheu vor sittlichen Verfehlungen, überhaupt vor falscher χρῆσις τῶν φαντασιῶν zu verstehen: sie ist die Vorsicht im sittlichen Sinne und entspricht etwa dem, was wir Gewissenhaftigkeit oder Wachsamkeit nennen. Bei Epictet spielt dieser Begriff keine kleine Rolle; das ganze erste Kapitel des II. Buches handelt von der εὐλάβεια, wie dieselbe nicht im Widerspruch stehe mit dem von den Stoikern gleichfalls geforderten θάρσος. Sie soll sich nur auf die wirklichen, d. h. proairetischen Uebel richten, während das θάρσος am Platze ist gegenüber den ἀπροαίρετα [1]). Wenn Epictet II, 2, 14 das θαρραλέον sich ebenfalls wie das εὐλαβές auf die προαιρετικά beziehen lässt, so ist hier, wie schon früher gelegentlich bemerkt wurde, unter dem θάρσος nicht wie in II, 1 die furchtlose Gleichgültigkeit gegen etwas, sondern das zuversichtliche Vertrauen auf etwas zu verstehen. Auch III, 16 empfiehlt Epictet die εὐλάβεια, speziell hinsichtlich des freundschaftlichen Umganges mit Nichtgebildeten, resp. Nichtphilosophen. Freilich sieht man eben aus dieser Stelle sowie aus II, 12, 12, dass Epictet die εὐλάβεια nicht etwa bloss dem Weisen zuschreibt, sondern auch den προκόπτοντες und Anfängern zumutet; ja er gebraucht das Wort wohl auch im gewöhnlichen Sinne, d. h. von der ἔκκλισις τῶν ἀπροαιρέτων, welche nach der streng stoischen Ansicht als ἔκκλισις ἄλογος zu betrachten ist (IV, 13, 4).

Auch die εὐλάβεια wurde von den Stoikern abgeteilt in verschiedene Unterarten, jedoch nur in zwei, αἰδώς und ἁγνεία (D. L. 116; Andron. π. παθῶν). Die erstere wird bei Andronikus definiert als εὐλάβεια ὀρθοῦ ψόγου. Die Stoiker haben nämlich die Begriffe αἰσχύνεσθαι und αἰδεῖσθαι, welche von den „Alten" promiscue gebraucht wurden (Nemes. 231), scharf auseinandergehalten, indem sie die αἰσχύνη unter die πάθη, die αἰδώς aber unter die εὐπάθειαι rechneten (Plut. vit. pud. 2). Die αἰσχύνη wurde als Spezies der Furcht betrachtet und als φόβος ἀδοξίας definiert (D. L. 112; Stob. ecl. II, 92; Andron. π. παθῶν). Dieser kurze Ausdruck lässt es unklar, ob die Stoiker unter αἰσχύνη die unvernünftige Scheu vor einem vermeintlichen αἰσχρόν oder die auf Grund eines wirklichen αἰσχρόν erfolgende Furcht vor der Schande (ἀδοξία) verstanden haben. Im letzteren Sinne wird die αἰσχύνη bei Nemesius (231) definiert, nämlich als φόβος ἐπ' αἰσχρῷ πεπραγμένῳ. Dabei ist aber nicht recht klar, wie sich die αἰσχύνη von der αἰδώς unterscheiden soll, welche Nemesis als φόβος ἐπὶ προςδοκίᾳ ψόγου definiert. Jedoch diese Definition der αἰδώς klingt wohl an die stoische an, ist aber keineswegs identisch mit derselben. Ein Stoiker hätte schon die Bezeichnung φόβος nicht auf die αἰδώς angewendet, wie

[1]) Aus II, 1, 5 ersieht man deutlich, dass Epictet hier nicht bloss im allgemeinen sondern auch dem Wortlaut nach die stoische Lehre vorträgt.

er sie denn nicht als φόβος, sondern als εὐλάβεια ψόγου definierte. Sodann bedeutet die αἰδώς des Nemesius gar nicht das Bestreben der Vermeidung gerechten Tadels, sondern die mit der Erwartung des Tadels verbundene Furcht: sie setzt also eine bereits erfolgte, wirkliche oder vermeintliche, Verfehlung voraus. Dann erhebt sich aber die Frage, wodurch sich die αἰσχύνη von der αἰδώς unterscheiden soll, denn auch die erstere ist eine auf Grund einer schimpflichen That entstandene Furcht, selbstverständlich vor dem bevorstehenden Tadel, resp. vor der ἀδοξία. Der Unterschied der αἰσχύνη und der αἰδώς bei Nemesius ist denn auch wirklich nur ein quantitativer, kein qualitativer: die αἰσχύνη erfolgt nur auf Grund einer wirklich schimpflichen Handlung, auf Grund eines αἰσχρόν, die αἰδώς aber ist die ängstliche Gewissenhaftigkeit, vermöge welcher man auch bei kleinen Fehlern ein Unbehagen empfindet, ja wohl auch da, wo man richtig handelt, ängstlich besorgt ist, ob man nicht Tadel zu erwarten hat. So hat die αἰδώς des Nemesius allerdings eine gewisse Aehnlichkeit mit der stoischen, ohne jedoch mit derselben identisch zu sein. Denn so wie er sie definiert, hat sie in der That etwas von einem πάθος an sich, wie sie denn auch daselbst als πάθος bezeichnet und insofern auf eine Linie mit der αἰσχύνη gestellt wird. Dass der Unterschied nur ein quantitativer ist, erkennt man auch daran, dass Nemesius die αἰδώς als κάλλιστον πάθος bezeichnet und auch das πάθος der αἰσχύνη für relativ nützlich erklärt (οὐδὲ τοῦτο ἀνέλπιστον εἰς σωτηρίαν). Wahrscheinlich haben die Stoiker unter αἰσχύνη jede Art von φόβος ἀδοξίας verstanden, sowohl die unbegründete, auf einem vermeintlichen αἰσχρόν beruhende, als auch die begründete, aus dem Bewusstsein einer schimpflichen That sich ergebende Furcht vor Schande. Inwieweit die Stoiker ein sittliches oder natürliches Schamgefühl anerkannt haben, welches nicht sowohl Furcht vor der äusseren Schande, sondern ein Schmerz über sich selbst, ein Gefühl innerer Beschämung und Demütigung ist, wird später erörtert werden.

Epictet gebraucht das Wort αἰδώς (oder τὸ αἰδῆμον) häufig, und zwar meistens zweifellos im stoischen Sinne als εὐπάθεια in der Bedeutung „Sittsamkeit“ oder „gewissenhafte Scheu“ vor vernunftwidrigem Verhalten. Während die Schlechten, sagt er III, 22, 15 ihr schändliches Treiben durch äusserliche Abschliessung vor der Welt zu verbergen suchen, hat der Kyniker als einzige Wehr gegen ἀδοξία die αἰδώς. Oft wird die αἰδώς oder das αἰδῆμον als eines der Merkmale sittlicher Vollkommenheit aufgeführt, so IV, 3, 4 neben der ἀπάθεια, ἀλυπία, ἀφοβία [1]), II, 1, 11 neben der εὐλάβεια, IV, 12, 6 neben der Wohlanständigkeit und Bescheidenheit (εὔσχημον und κατεσταλμένον). Andererseits aber bezeichnet Epictet mit αἰδώς auch das natürliche Schamgefühl, beziehungsweise etwas Affektartiges; von der αἰδώς in diesem Sinne wird in einem anderen Abschnitt die Rede sein.

Neben der αἰδώς gehört zur εὐλάβεια die ἁγνεία, welche bei Andronikus definiert wird als εὐλάβεια τῶν περὶ θεῶν ἁμαρτημάτων. Wäh-

[1]) Epictet hat also die αἰδώς nicht als φόβος gelten lassen. Clem. Alex. dagegen behauptet in ausdrücklichem Gegensatz zu den Stoikern, dass es auch einen λογικὸς φόβος gebe, nämlich die Furcht vor der Gottheit (strom. II, 450 δέος = φόβος θείου), und er meint, wenn die Stoiker diese vernünftige Furcht εὐλάβεια nennen, so sei das blosse Wortfuchserei.

rend also die αἰδώς die vernünftige Scheu vor sittlichen Verfehlungen bezeichnet, verstanden die Stoiker unter ἁγνεία die Scheu vor religiösen Verfehlungen. Die hierin liegende Beschränkung des Begriffs ἁγνεία auf das religiöse Gebiet kann uns nicht befremden, wenn wir uns vergegenwärtigen, in welch engem Zusammenhang in der antiken Religion die geschlechtliche Reinheit mit der Verehrung der Gottheit stand. Auch Epictet giebt dem Begriff ἁγνεία eine religiöse Bedeutung oder Beziehung, indem er das προαγνεύειν als Vorbedingung für die Teilnahme an den ἱερά fordert (III, 21, 14 etc.; vergl. IV, 11, 32).

γ) Die χαρά.

Die χαρά, als εὔλογος ἔπαρσις, bildet den Gegensatz zur ἡδονή (D. L. 116; Andron. π. παθῶν). Dass die Stoiker die sittliche, vernunftgemässe Freude nicht mit dem verpönten Wort ἡδονή, in welchem sozusagen der ganze Gegensatz der Stoa gegen Epicurs Lehre gipfelte, bezeichnen wollten, ist wohl zu begreifen. Bezeugt wird es, abgesehen von den angeführten Stellen, von Seneca (ep. 59, 1), der sich entschuldigt, dass er dem stoischen Sprachgebrauch zuwider das Wort voluptas zur Bezeichnung einer erlaubten, vernünftigen Freude gebrauche, und von Nemesius (223 καλοῦσι δὲ τὰς ἐπακολουθούσας τῇ θεωρίᾳ καὶ ταῖς καλαῖς πράξεσιν ἡδονὰς οὐ πάθη ἀλλὰ πείσεις· τινὲς δὲ κυρίως τὴν τοιαύτην ἡδονὴν χαρὰν λέγουσιν). Uebrigens scheinen die Stoiker an dieser Unterscheidung nicht pedantisch festgehalten, sondern zuweilen das Wort ἡδονή in einem weiteren Sinne, in welchem es auch die χαρά einschliesst, gebraucht zu haben (Cic. fin. III, 35 quamque Stoici communi nomine corporis et animi ἡδονήν appellant). Es ist auch begreiflich, dass sie, um den Unterschied der vernunftwidrigen und der vernunftgemässen Lust klar zu machen, gewissermassen genötigt waren, einen gemeinsamen Begriff der Lust aufzustellen, der beide Arten derselben umfasste: hierfür bot sich ihnen aber kein anderes Wort dar als das Wort ἡδονή. Ein lehrreiches Beispiel dafür findet sich bei Epictet. Er unterscheidet III, 7, 4 etc. ein ἥδεσθαι τῇ σαρκί und ein ἥδεσθαι κατὰ ψυχήν; die ἡδονὴ ψυχική identifiziert er aber mit der εὔλογος ἔπαρσις, also mit der χαρά (III, 7, 7). Ebenso muss man in frag. 52 unter der ἡδονή die εὔλογος ἔπαρσις verstehen, wenn dieselbe als ἐπιγέννημα der δικαιοσύνη, überhaupt des sittlichen und vernunftgemässen Verhaltens bezeichnet wird. Endlich auch III, 7, 28 bedeutet die ἡδονή sowohl die sinnliche als die geistige Freude[1]). Andererseits hat Epictet auch das Wort χαίρειν als vox

[1]) Zur Verhütung von Missverständnissen sei hier gleich bemerkt, dass die ἡδονή als sinnliche Lust durchaus nicht verwechselt werden darf mit der ἡδονή, welche ein πάθος ist. Diese hätte Epictet niemals als διάκονος und ὑπηρέτης der προαιρετικὰ ἔργα gelten lassen; denn sie ist naturwidrig. Im Gegensatz zu dieser kennt aber Epictet auch eine naturgemässe Lust, und zwar eine doppelte, die rein körperliche oder sinnliche Lust und die normale ἡδονὴ ψυχική, die χαρά. Auch die (als πάθος) verwerfliche ἡδονή ist eigentlich eine ψυχικὴ ἡδονή, da sie auf dem Urteil und dem freien Willen beruht; aber III, 7, 5 versteht eben Epictet unter der letzteren speziell die normale seelische Lust, wie ja auch die ὄρεξις oft im Sinne von εὔλογος ὄρεξις gebraucht wird. Sollte er die abnorme seelische Lust an besagter Stelle zur ἡδονὴ σαρκική gerechnet haben, so hätte dies nur den Sinn,

media gebraucht, wenn er von einem χαίρειν εὐλόγως spricht, was die Möglichkeit eines χαίρειν ἀλόγως voraussetzt (II, 5, 23).

Wenn nun aber auch Epictet das Wort ἡδονή zuweilen in jenem allgemeinen Sinn gebraucht, in welchem es alle Arten der Lust, auch die χαρά, umfasst, so versteht er doch gewöhnlich darunter die sinnliche Lust (III, 24, 37 οἱ τέλος ποιούμενοι τὴν ἡδονήν; frag. 52 τοῦτό με τὸ κίνημα οὐκ ἐᾷ τὴν ἡδονὴν θέσθαι ἀγαθὸν καὶ τέλος τοῦ βίου; III, 12, 7 ἑτεροκλινῶς ἔχειν πρὸς ἡδονήν; III, 24, 71 οὗ τινος οὖν οὐχ ἡδονὴ κρείττων ἐστίν, οὐ πόνος etc.). Merkwürdigerweise findet sich bei Epictet kein einziges Mal die ἡδονή im Sinne der ἄλογος ἔπαρσις, also als Bezeichnung eines πάθος. An allen eben genannten Stellen bedeutet dieselbe nicht eine auf freier Selbstbestimmung beruhende vernunftwidrige Gemütsbewegung, sondern die von der Vernunft und dem freien Willen völlig unabhängige, rein physische Lustempfindung. Nicht das Pathos ἡδονή hat Epicur zum τέλος gemacht, sondern die sinnliche Lust; an den beiden anderen Stellen aber (III, 12, 7 u. III, 24, 71) zeigt die Gegenüberstellung von πόνος und ἡδονή deutlich, dass unter der letzteren keine Bewegung der (λογική) ψυχή, sondern die λεία κίνησις τῆς σαρκός (II, 1, 19) zu verstehen ist. Am deutlichsten aber ersieht man dies aus II, 11, 22. Hier stellt Epictet den Satz auf: ἐπὶ τῷ ἀγαθῷ ἄξιον ἐπαίρεσθαι; aus diesem ergiebt sich der andere ἐφ' ἡδονῇ παρούσῃ οὐκ ἄξιον ἐπαίρεσθαι. Die ἡδονή wird also hier von der ἔπαρσις ausdrücklich unterschieden: sie bildet nur die Ursache oder den Gegenstand der ἔπαρσις, welche letztere in diesem Falle selbstverständlich eine ἄλογος ist. Die ἡδονή als sinnliches Lustgefühl ist folglich noch kein πάθος, sondern wird es erst, wenn die Seele dasselbe für ein Gut hält und sich desselben freut (ἐπαίρεται ἐπ' αὐτῇ). Wollte man also, etwa nach der Weise Galens, die Worte pressen, so könnte man aus III, 7, 5 u. II, 11, 22 folgendes hübsche Paradoxon zusammenstellen: ἡ ἡδονὴ ἡ ψυχικὴ οὐκ ἐφ' ἡδονῇ ἐστίν, d. h. die seelische Lust hat nicht die Lust zum Gegenstand. Wir kennen bereits die Auflösung dieses Rätsels: Epictet spricht, nur nicht in dieser paradoxen Form, denselben Gedanken aus, wenn er sagt, dass die κατὰ ψυχὴν ἡδονή nicht ein ἥδεσθαι ἐπὶ τοῖς σωματικοῖς sein könne (III, 7, 9); denn zu den σωματικά gehört eben auch die ἡδονή, d. h. die sinnliche Lust.

Nach dieser durch den Doppelsinn des Wortes ἡδονή geforderten Abschweifung auf das sinnliche Gefühl kehren wir zur χαρά zurück. Wenn die Stoiker die χαρά als εὔλογος ἔπαρσις bezeichneten, so sollte man denken, sie haben dieselbe und überhaupt alle εὐπάθειαι, zur Tugend gerechnet, welche ja auch nichts anderes ist als das vernunftgemässe Verhalten der Seele. Jedoch dem ist nicht so: sie liessen die χαρά und εὐφροσύνη nur als ἐπιγεννήματα der Tugend gelten (D. L. 94). Dies wird durch Epictet bestätigt, der frag. 52 als Lehre der Stoiker

dass die ἄλογος ἔπαρσις nicht Güter der Seele, sondern (sogenannte) Güter der σάρξ und der Aussendinge zum Gegenstand hat. — Was die oben erwähnte Notiz des Cicero (fin. III, 35) betrifft, so kann man darüber streiten, was er unter der ἡδονή corporis und animi verstanden hat. So viel ist indes gewiss, dass er das Pathos ἡδονή nicht zur ἡδονή des Leibes gerechnet hat, da er ja dasselbe definiert als gestientis animi elatio voluptaria. Es kann sich also nur darum handeln, ob er mit der ἡδονή animi bloss das πάθος oder auch die εὐπάθεια (χαρά) gemeint hat.

— denn diese sind zweifellos gemeint mit den δυςχερεῖς φιλόσοφοι — angiebt, dass die ἡδονή nicht κατὰ φύσιν sei, ἀλλ' ἐπιγίγνεται τοῖς κατὰ φύσιν, δικαιοσύνῃ, σωφροσύνῃ, ἐλευθερίᾳ [1]). Ebenso wird III, 7, 7 die ἡδονὴ ψυχική als ἐπιγέννημα dem προηγούμενον, d. h. der Tugend oder der sittlichen Bethätigung selbst, gegenübergestellt. Es ist nun überaus wichtig, dass Epictet ebendort, wo er die ἡδονὴ ψυχική ein ἐπιγέννημα nennt, dieselbe auch als etwas Vernunftgemässes (εὔλογον), ja geradezu als ein ἀγαθόν bezeichnet. Denn daraus geht mit Sicherheit hervor, dass, wenn die Stoiker sagten, die ἡδονή (auch die ψυχική) sei nicht κατὰ φύσιν (frag. 52), sie dies keineswegs so verstanden, als ob sie etwas Naturwidriges wäre. Es wäre ja auch im höchsten Grade widersinnig, wenn sie behauptet hätten, aus der Tugend gehe eine naturwidrige Seelenbewegung hervor. Vielmehr wenn sie sagten, die ἡδονή sei nicht κατὰ φύσιν, so wollten sie damit nichts anderes ausdrücken, als dass dieselbe kein προηγούμενον, sondern ein ἐπιγέννημα, d. h. also nicht der primäre Zweck, nicht das τέλος der menschlichen φύσις, sondern nur eine die naturgemässe Selbstbethätigung notwendig begleitende Erscheinung sei. Das κατὰ φύσιν ist also hier im allerengsten Sinne zu verstehen, nämlich als das, was in primärer Weise naturgemäss, d. h. Ziel und Endzweck der Natur ist. Vielleicht fällt von hier aus auch ein Licht auf die später noch zu besprechende rätselhafte Notiz des Sextus (XI, 73) bezüglich der verschiedenen Ansichten der Stoiker über den Wert der ἡδονή. Dass die ἡδονὴ ψυχική, obwohl sie nur ἐπιγέννημα ist, doch ein ἀγαθόν genannt wird, darf nicht befremden; denn sie steht als unmittelbare Folge der ἀρετή mit dieser in so engem Zusammenhang, dass sie auch an ihrem Wesen, dem ἀγαθόν, teilnehmen muss. Mit dieser Darstellung Epictets stimmt freilich nicht überein, dass sowohl bei D. Laertius (96), als auch bei Stobäus (ecl. II, 72) die χαρά zu den ἀγαθὰ τελικά gerechnet wird; denn damit wird sie ja gerade als das bezeichnet, wofür sie Epictet nicht gelten lässt, nämlich als προηγούμενον. Zwar mit den ἀρεταί wird die χαρά etc. auch dort nicht identifiziert, aber doch mit den κατ' ἀρετὴν πράξεις. Dagegen scheint es, als ob ecl. II, 58 die εὐπάθειαι von den ἀρεταί schärfer getrennt würden, etwa so wie D. Laertius (94) dieselben als ἐπιγεννήματα der Tugend bezeichnet. Näher auf diese Fragen einzugehen ist hier nicht der Ort. Es sei nur so viel bemerkt, dass es den Stoikern begreiflicherweise schwer fallen musste, die Trennung der εὐπάθειαι von den ἀρεταί durchzuführen. Insbesondere tritt dies bei den zwei ersten εὐπάθειαι, bei der βούλησις und εὐλάβεια, zu Tage: wenn zu den ἔργα ψυχῆς, wie Epictet sagt, unter anderem auch das ὀρέγεσθαι und ἐκκλίνειν gehört, so sieht man in der That nicht ein, warum die εὔλογος ὄρεξις und ἔκκλισις etwas von der sittlichen Bethätigung Verschiedenes, d. h. bloss ein ἐπιγέννημα der ἀρετή sein soll. Vielleicht ist es nicht zufällig, dass D. Laert. (94) unter den ἐπιγεννήματα der Tugend

[1]) Hiernach könnte es scheinen, als ob Epictet nur die ἡδονὴ ψυχική als ἐπιγέννημα τῶν κατὰ φύσιν betrachte, folglich überhaupt eine andere ἡδονή nicht anerkenne. Jedoch der Schluss des Fragments zeigt unwiderleglich, dass Epictet auch die sinnliche ἡδονή anerkennt und als ἐπιγέννημα, nur nicht als τέλος, gelten lässt. Dass er im Anfang des Fragments nur die Tugend als Ursache der ἡδονή darstellt, ist also eine Ungenauigkeit, die sich übrigens leicht daraus erklärt, dass ihm die sinnliche ἡδονή als ἀδιάφορον eigentlich gar nicht in Betracht kommt.

eben die βούλησις und εὐλάβεια nicht aufführt, sondern nur die χαρά und εὐφροσύνη. Jedoch auch diese muss in Wahrheit als eine ἀρετή oder wenigstens als κατ᾽ ἀρετὴν πρᾶξις betrachtet werden, da sie eigentlich nur die Kehrseite der ἀλυπία oder ἀπάθεια ist, welche doch sicherlich zu den ἀρεταί gehört. Die Sache lässt sich nur so begreifen, dass die Stoiker, wie bei den πάθη, so auch bei den εὐπάθειαι zwischen den κρίσεις oder δόξαι, worin die ἀρεταί und κακίαι eigentlich bestehen, und den aus denselben hervorgehenden Gemütsbewegungen unterschieden haben. In diesem Sinne konnten sie die Gefühle der Zuneigung und der Freude oder Ergebung allerdings als ἐπιγεννήματα der Tugend, resp. des vernünftigen Urteils bezeichnen: in Wahrheit aber lassen sich Urteil und Gemütsbewegung bei den εὐπάθειαι so wenig wie bei den πάθη äusserlich trennen, und die Stoiker waren, wie früher bemerkt wurde, am allerwenigsten zu solcher Trennung berechtigt.

Es erübrigt noch, die Unterarten der χαρά namhaft zu machen: dieselben sind τέρψις, εὐφροσύνη, εὐθυμία. Die Definitionen dieser Begriffe bei Andronikus sind ziemlich nichtssagend und lassen einen wesentlichen Unterschied derselben nicht erkennen. Auffallend mag es erscheinen, dass das Wort τέρψις, welches bei Andronikus kurz zuvor als Spezies der ἡδονή, also als πάθος, aufgeführt wird (vergl. D. L. 114), auch eine Form der εὐπάθειαι bezeichnen soll. Es ist dies eben ein Beweis dafür, wie willkürlich die Stoiker bei ihren Begriffsbestimmungen mit der Sprache umgingen. So haben sie auch die διάχυσις als eine Form der verwerflichen Freude, der ἡδονή, bezeichnet (D. L. 114); Epictet aber lässt sich dadurch nicht abhalten, das Wort auch zur Bezeichnung der sittlich vernünftigen Freude zu verwenden (III, 24, 110 ἀντὶ τῶν ἀπασῶν διαχύσεων ἐκείνην ἀντείσαγε τὴν ἀπὸ τοῦ παρακολουθεῖν ὅτι πείθῃ τῷ θεῷ; auch M. Aurel spricht VIII, 57 von einer διάχυσις τῆς διανοίας im guten Sinn; vergl. Sen. vit. beat. 5 gaudium et diffusio animi). Die Worte τέρψις und εὐφροσύνη finden sich bei Epictet nicht; dagegen steht das Zeitwort τέρπεσθαι III, 10, 3 (übrigens in einem Citat) zur Bezeichnung der aus der sittlichen Thätigkeit hervorgehenden Freude. Das Wort εὐθυμία kommt einmal bei ihm vor, frag. 169, neben εὔροια und εὐστάθεια (IV, 11, 12 εὔθυμος καὶ ἀτάραχος; I, 1, 22 γελῶντα καὶ εὐθυμοῦντα καὶ εὐροοῦντα). Der Gedanke aber, dass es auch eine gute, vernunftgemässe Freude und Erhebung giebt, die mit der sittlichen Thätigkeit notwendig verbunden ist, wird von Epictet häufig ausgesprochen. Abgesehen von den schon erwähnten Stellen (III, 7, 5 etc.; frag. 52; II, 11, 22; II, 5, 23, wo er auch ein εὐλόγως συγχαίρειν anerkennt) ist hier noch zu nennen Ench. 6 (ὅταν ἐν χρήσει φαντασιῶν κατὰ φύσιν σχῇς, τηνικαῦτα ἐπαρθήσῃ), Ench. 34 (die Ueberwindung der Reizungen der Sinnenlust bewirkt wahre Freude und Befriedigung), und IV, 4, 45 etc. (χαῖρε τοῖς παροῦσι etc., freue dich über jede Gelegenheit, das Gelernte zu erproben durch die That, freue dich, wenn du einen Fehler, eine üble Gewohnheit abgelegt hast etc.: so kannst du jeden Tag ein Fest feiern!). Nahe verwandt mit der εὐθυμία und darum wohl auch ins Gebiet der χαρά gehörig[1]) ist das θάρσος,

[1]) Bei Stob. ecl. II, 58 und 72 wird das θάρσος neben χαρά, εὐφροσύνη und βούλησις, bei D. L. 96 neben φρόνημα, ἐλευθερία, τέρψις, εὐφροσύνη, ἀλυπία aufgeführt.

die Getrostheit oder zuversichtliche Ergebung, zu welcher Epictet II, 1 (vergl. II, 8, 25), aber auch sonst, wenn auch nicht gerade mit diesem Worte, gar oft ermahnt, z. B. wenn er sagt, darin bestehe die rechte Freiheit, wenn man aus ganzer Seele sprechen könne: ἀγοῦ δέ μ', ὦ Ζεῦ, καὶ σύ γ' ἡ Πεπρωμένη, ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμὶ διατεταγμένος (IV, 1, 131).

Auch bei M. Aurel spielt der Gedanke, dass aus der Tugend allein die wahre Freude stammt, eine grosse Rolle (VIII, 26 εὐφροσύνη ἀνθρώπου ποιεῖν τὰ ἴδια ἀνθρώπου; IV, 24 ἀπὸ τοῦ καλῶς πράσσειν εὐθυμία; VIII, 43 εὐφραίνει ἄλλον ἄλλο· ἐμὲ δέ, ἐὰν ὑγιὲς ἔχω τὸ ἡγεμονικόν; VI, 47 οὐδὲν οὕτως εὐφραίνει ὡς τὰ ὁμοιώματα τῶν ἀρετῶν; VI, 7 ἑνὶ τέρπου καὶ προςαναπαύου, τῷ ἀπὸ πράξεως κοινωνικῆς μεταβαίνειν ἐπὶ πρᾶξιν κοινωνικήν, σὺν μνήμῃ θεοῦ; X, 33 οἷόν ἐστι τοῖς ἡδυπαθοῦσιν ἡ τρυφή, τοιοῦτό σοι τὸ . . . ποιεῖν τὰ οἰκεῖα τῇ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῇ· ἀπόλαυσιν γὰρ δεῖ ὑπολαμβάνειν πᾶν ὃ ἔξεστι κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν ἐνεργεῖν). Interessant ist VII, 13 der Ausdruck καταληπτικῶς εὐφραίνειν. M. Aurel führt daselbst aus, dass wer sich nur als μέρος, nicht als μέλος τοῦ ἐκ τῶν λογικῶν συστήματος betrachte und fühle, keine wahre Menschenliebe empfinden könne (οὔπω ἀπὸ καρδίας φιλεῖς τοὺς ἀνθρώπους): das Wohlthun bereite ihm keine wirkliche Freude, da er es nur aus Rücksicht auf die Sitte, nicht auf Grund innerster Ueberzeugung übe. Wer dagegen in dem Bewusstsein, ein Glied der Menschheit, also mit ihr organisch verbunden zu sein, Wohlthätigkeit übt, dessen Liebe ist eine echte, herzliche, und demgemäss ist auch seine Freude am Wohlthun eine kataleptische, weil sie auf der κατάληψις, d. h. auf klarer Erkenntnis der menschlichen Natur und Bestimmung beruht. Der auf den ersten Anblick so seltsam klingende Ausdruck giebt also einen vortrefflichen Sinn [1]) und ist der gesucht prägnanten, oft änigmatisch knappen Schreibweise M. Aurels ganz angemessen: die Emendation καταληκτικῶς ist also unnötig und giebt überdies einen kaum annehmbaren Sinn. — Das Wort θαῤῥεῖν findet sich einmal bei M. Aurel zur Bezeichnung der freudigen Ergebung in Gottes Willen (VI, 10 σέβω καὶ εὐσταθῶ καὶ θαῤῥῶ τῷ διοικοῦντι). Nicht als besondere Art, sondern als konstituierendes Merkmal der χαρά erscheint das Vertrauen in der Definition, die uns Seneca ep. 59, 2 erhalten hat (gaudium = animi elatio suis bonis verisque fidentis).

Wenn die χαρά ein notwendiges ἐπιγέννημα der naturgemässen Thätigkeit oder des sittlich vernünftigen Verhaltens ist, so muss man annehmen, dass die Stoiker dieselbe als ein konstantes Gefühl betrachtet haben: wenigstens beim Weisen, der beständig tugendhaft lebt und handelt, muss die Freude als beständige, gleichmässig andauernde gedacht werden. Dies sagt auch Seneca ausdrücklich ep. 59, 16 (hunc esse sapientiae effectum, gaudii aequalitatem. talis est sapientis animus, qualis mundus super lunam: semper illic serenum est. sapiens . . . nunquam sine gaudio est). Unzweifelhaft haben auch die Stoiker diese Beständigkeit der Freude als ein Merkmal der vollkommenen Glückseligkeit betrachtet: die εὐθυμία, εὐφροσύνη und das θάρσος denkt sich

[1]) So gäbe es also nicht bloss ein kataleptisches Erkennen, sondern auch ein kataleptisches Wollen und Fühlen. Für die Lesart καταληπτικῶς spricht insbesondere auch das, dass M. Aurel die Menschenliebe ausdrücklich aus der richtigen Erkenntnis der Stellung des Menschen im Weltall herleitet.

auch Epictet offenbar als konstante Empfindung. Das höchste Ideal war ja den Stoikern eben jene innere Harmonie der Seele, welche notwendig mit einem gewissen Gefühl der Freude, der Befriedigung und Erhebung verbunden ist und sich auch äusserlich zeigt im Antlitz, im ganzen Wesen und Benehmen (Epict. III, 5, 16 τὸ αὐτὸ πρόσωπον ἀεὶ καὶ ἐκφέρειν καὶ εἰσφέρειν; I, 25, 31). Ein unterscheidendes Merkmal der vernünftigen Gefühle des Weisen von den vernunftwidrigen Gemütsbewegungen (πάθη) des Unweisen ist eben auch das, dass jene ruhig, gemessen und konstant, diese aber heftig, unberechenbar und vielfach wechselnd sind. Jedoch wenn man bedenkt, dass der Weise auch für den Stoiker mehr oder weniger ein unerreichbares Ideal war, so versteht es sich von selbst, dass sie auch jene ununterbrochene, gleichmässig freudige und getroste Gemütsstimmung in der Wirklichkeit nicht voraussetzen konnten, vielmehr auch bei den φιλόσοφοι Störungen und Unterbrechungen der χαρά anerkennen mussten. Wenn freilich bei D. L. 98 die χαρά zu den nicht permanenten, sondern zeitweiligen ἀγαθά gerechnet wird, wie die φρονίμη περιπάτησις, so scheint hier eine andere Auffassung der χαρά vorzuliegen — denn was dort gelehrt wird, das ist ganz allgemein, also auch vom Weisen gemeint —. Jedoch die nähere Erörterung dieser Frage gehört in die Ethik.

c) Gefühle, welche weder πάθη noch εὐπάθειαι sind.

α) Gefühle, welche den εὐπάθειαι ähnlich sind, aber nicht auf vernünftiger Erkenntnis und freier Selbstbestimmung beruhen.

Es ist schon mehrfach hervorgehoben worden, dass sowohl die πάθη als auch die εὐπάθειαι nach stoischer Ansicht freiwillige, auf bewusstem Gebrauch der Vernunft beruhende Gemütsbewegungen sind. Wenn wir dies festhalten, so müssen wir alle diejenigen Gefühle, welche mehr oder weniger unwillkürlich und daher Weisen und Unweisen gemeinsam sind, von dem Gebiet der πάθη und εὐπάθειαι ausscheiden und als besondere Klasse von Gefühlen behandeln. In diese Klasse gehören vor allem die natürlichen Gefühle der Zuneigung und der Freude, welche den εὐπάθειαι zwar nahe stehen, aber doch sich von ihnen unterscheiden dadurch, dass sie unwillkürlich und ohne bewusste Thätigkeit der Vernunft entstehen. Die Stoiker haben nun allerdings, wie es scheint, die Gefühle und Gemütsbewegungen, von denen hier die Rede ist, nicht zum Gegenstand theoretischer Erörterungen oder Definitionen gemacht, weshalb es auch nicht zu verwundern ist, dass die sekundären Quellen der stoischen Lehre, welche uns meistens nur die trockene, starre Theorie geben, von diesen natürlichen Gefühlen, die weder πάθη, noch εὐπάθειαι sind, wenig oder nichts berichten. Wer aber die Anschauungen der Stoiker recht kennen lernen will, der muss, wie dies auch sonst auf jedem Gebiet gelehrter Forschung als Grundsatz gilt, aus den primären Quellen schöpfen, und zu diesen gehört in erster Linie Epictet, weiterhin Seneca und M. Aurel.

Epictet nun hat unleugbar gewisse Gefühle anerkannt, die zwar

naturgemäss und gut, aber nicht dem freien Willen des Menschen unterworfen sind. Als solche sind anzusehen vor allem die Gefühle der Zuneigung, welche die Blutsverwandten miteinander verbindet. Schon darin, dass Epictet von σχέσεις φυσικαί, von natürlichen Beziehungen der Blutsverwandten zu einander redet (II, 14, 8; III, 2, 4; IV, 8, 20), liegt eigentlich die Anerkennung natürlicher, von der Natur selbst eingepflanzter Gefühle der Zuneigung. Der spezifische Ausdruck für diese Art der Zuneigung, für die natürliche Verwandtenliebe ist φιλοστοργία. Allerdings spricht es Epictet deutlich und entschieden aus, dass diese natürliche Zuneigung keine Kraft und Beständigkeit hat, wenn sie nicht in die Sphäre des frei vernünftigen Wollens erhoben, wenn sie nicht zur εὔνοια oder εὐμένεια, also zur εὐπάθεια wird. II, 2 z. B. führt er aus, dass diese natürliche Zuneigung sofort verschwindet, wenn sich die Begierde richtet auf ein vermeintliches Gut, das der Blutsverwandte hat; und I, 11 zeigt er, dass die rechte φιλοστοργία niemals mit dem Gebot der Vernunft und Pflicht in Kollision kommen kann. Nach unserem Gefühl hat Epictet in beiden Fällen die Kraft und Bedeutung der natürlichen Liebe unterschätzt, sowohl insofern sie die Vernunft zu unterstützen und die Selbstsucht zu beschränken geeignet ist, als auch insofern sie in gewissen Fällen eine Gewalt offenbart, gegen welche die Stimme der Vernunft nicht aufkommen kann. Doch Epictet konnte von den Voraussetzungen der stoischen Weltanschauung aus nicht anders urteilen. Aber wenn er auch das Natürliche und Unwillkürliche dieser Gefühle beim Gebildeten vollständig absorbiert werden lässt durch die Omnipotenz der Freiheit und Vernunft[1]), so muss er doch anerkennen, dass vor und ausserhalb der philosophischen Bildung diese Gefühle unwillkürlich und mit Naturnotwendigkeit wirken. Dies geht deutlich hervor aus I, 23, 5, wo er ausführt, dass Epicur, indem er die unnatürliche Lehre aufstelle, der Weise dürfe nicht in die Ehe treten, ebendamit wider Willen Zeugnis ablege von der Naturgemässheit der Liebe zu den Kindern (οἶδεν ὅτι ἂν ἅπαξ γένηται παιδίον οὐκέτι ἐφ' ἡμῖν ἐστι μὴ στέργειν μηδὲ φροντίζειν ἐπ' αὐτῷ).

Wie Epictet in der φιλοστοργία ein von der Vernunft und dem freien Willen unabhängiges Gefühl anerkennen musste, so scheint er auch eine geschlechtliche Liebe zugegeben zu haben, die weder bloss auf dem rein physischen Gattungstrieb noch auch bloss auf rein vernünftigem, freiem Wollen beruht, sondern in einer nicht weiter zu erklärenden besonderen persönlichen Zuneigung ihren Grund hat. Nur zweimal ist bei Epictet der ἔρως erwähnt, aber beidemal offenbar in dem genannten Sinne. Wenn er III, 22, 76 den Einwand, dass ja der Kyniker Krates auch verehelicht gewesen sei, mit den Worten zurückweist περίστασίν μοι λέγεις ἐξ ἔρωτος γενομένην, so kann unter dem

1) In gewissem Masse erkennt freilich auch Epictet an, dass die natürliche Liebe auch beim Gebildeten noch neben dem frei vernünftigen Wollen ihre Berechtigung habe. Er erlaubt es die Kinder zu liebkosen und eine Freude (διάχυσις) an ihnen zu empfinden, aber warnt davor, diese διάχυσις zu weit gehen zu lassen und empfiehlt zu diesem Zweck, sich während des Liebkosens beständig die Möglichkeit des Verlustes zu vergegenwärtigen (III, 24, 59, 85), damit derselbe, wenn er eintritt, keinen Kummer bereite (II, 16, 27). Es wäre höchst ungerecht, den Epictet deshalb roher Gefühllosigkeit zu bezichtigen; aber es lässt sich doch auch nicht verkennen, dass er, wie überhaupt die Stoa, von seinen Prinzipien aus den Bedürfnissen des menschlichen Herzens nicht völlig gerecht zu werden vermochte.

ἔρως weder ein πάθος (denn davon muss ein Kyniker vor allem frei sein), noch der blosse Gattungstrieb [1]) (denn dieser ist allen Menschen gemeinsam und fordert nicht notwendig die Ehe), noch endlich der bewusst vernünftige ἔρως gemeint sein (denn diesen müsste jeder andere Kyniker ebensogut haben), sondern eine an und für sich nicht naturwidrige, aber gewissermassen unwillkürliche persönliche Zuneigung zu einem Wesen des anderen Geschlechtes. Dieselbe Bedeutung hat der ἔρως IV, 1, 147, wo Epictet denselben gewissermassen als Milderungsgrund für sittliche Verfehlungen gelten lässt und ihn ein βίαιον καὶ τρόπον τινὰ θεῖον nennt. Freilich kann er den ἔρως hier auch als πάθος aufgefasst haben; aber auch in diesem Fall hat er doch in denselben ein Moment der Unfreiwilligkeit und Naturnotwendigkeit hineinverlegt. Seneca dagegen scheint die Affektion der Liebenden schlechtweg für ein πάθος zu halten, wenn er zwar zugiebt, dass sie etwas der Freundschaft Aehnliches habe, sie aber eine insana amicitia nennt (ep. 9, 11).

Die Freundschaft hat Epictet in echt stoischer Weise auf die Weisen oder Gebildeten beschränkt und ihr dadurch ihre eigentliche Bedeutung, wonach sie eine auf besonderer persönlicher Sympathie beruhende Zuneigung ist, genommen. Denn wenn nur zwischen Guten Freundschaft besteht, diese aber nur wegen ihrer Tugend und alle gleichermassen befreundet sind, so ist damit die Freundschaft eigentlich aufgehoben: sie löst sich auf teils in die allgemeine Menschenliebe, teils in die geistige Gemeinschaft und Verwandtschaft, welche zwischen den Weisen oder den ernstlich nach Weisheit Strebenden besteht (III, 24, 11 πάντα φίλων μεστά, πρῶτον μὲν θεῶν, εἶτα καὶ ἀνθρώπων, φύσει πρὸς ἀλλήλους ᾠκειωμένων; II, 22, 30 ποῦ γὰρ ἀλλαχοῦ φιλία, ἢ ὅπου αἰδώς, ὅπου πίστις,ὅπου δόσις τοῦ καλοῦ, τῶν δ᾽ ἄλλων οὐδενός; II, 22, 36 τῷ μὲν ὁμοίῳ παντὶ ἁπλῶς — nämlich φίλος ἔσται). Jedoch so entschieden Epictet diesen Grundsatz bekennt und festhält, so spricht er doch manchmal von Freunden und Freundschaft im gewöhnlichen Sinne. Während er III, 22, 62 geradezu sagt, dass der Kyniker keinen Freund habe, weil es nicht leicht einen ἄλλος τοιοῦτος gebe, lässt er doch den Diogenes συνήθεις und φίλοι in Athen haben (III, 24, 66; vergl. III, 24, 14). Während er II, 22, 24 davor warnt, Menschen Freunde zu nennen, ehe man erkannt hat, ob sie die richtigen δόγματα haben (II, 22, 35; IV, 13, 15 φιλικὰ δόγματα), spricht er doch zuweilen auch von Freunden solcher, die noch weit von jenem Ziele entfernt sind oder ganz zu den Ungebildeten gehören (III, 24, 47). Ein Zeugnis dafür, dass Epictet wirklich zuweilen die Freundschaft als ein Verhältnis besonderer Sympathie und Zuneigung, ähnlich der Verwandtenliebe, auffasste, darf man auch vielleicht in III, 13, 2 erblicken, wo er den Freund auf eine Linie stellt mit dem Bruder und Sohn und die Freundschaft als ein Verhältnis besonderen Vertrauens und als eine Quelle besonderer Erquickung darstellt (φίλον ᾧ προςανεπαυόμεθα, vergl. III, 24, 27, wo die φίλοι zu den στεργόμενοι gerechnet werden).

Unzweifelhaft in das Gebiet der natürlichen und unwillkürlichen

[1]) Dieser rein physische Gattungstrieb wurde von den Stoikern, wie in dem Abschnitt von der ὄρεξις gezeigt wurde, zum Unterschied von dem Affekt ἔρως, als eine Form der προθυμία betrachtet. Die höchste Art des ἔρως, welche als ἐπιβολὴ φιλοποιίας eine Sache des frei vernünftigen Wollens ist, wurde in dem Abschnitt von den εὐπάθειαι erörtert.

Gefühle gehört die von Epictet öfters erwähnte Freude an der Geselligkeit. Er nennt es ein φυσικόν, einen natürlichen Zug, dass der Mensch gerne mit Menschen verkehrt (III, 13, 5). Wenn schon der Anblick einer Herde von Pferden oder Rindern das Auge erfreut, und eine grosse Anzahl von Schiffen den Menschen entzückt, so giebt es vollends kein anmutigeres Schauspiel, als viele Menschen bei einander zu sehen, weshalb man eine grosse Menschenmenge nicht ὄχλος, nicht θόρυβος oder ἀηδία, sondern ein Fest nennen sollte (I, 12, 21; IV, 4, 27). Auch der Sinn für die Pracht und Schönheit der Natur ist bei Epictet stark ausgeprägt. Einem Schüler, der sich nach Athen zurücksehnt, ruft er zu: „genügt dir nicht, was du täglich siehst? giebt es etwas Grösseres und Herrlicheres zu schauen als Sonne, Mond und Sterne, Erde und Meer?“ (II, 16, 32). Freilich denkt sich Epictet diese Freude an der Natur hauptsächlich als Frucht der philosophischen Erkenntnis der Vortrefflichkeit des Weltalls, also als εὐπάθεια. Immerhin mag er auch eine gewisse unwillkürliche, nicht auf philosophischer Bildung beruhende Freude an der Natur zugegeben haben, was eigentlich schon durch die eben erwähnte Stelle (IV, 4, 27) bewiesen wird. Auch eine ästhetische Freude, ein natürliches Wohlgefallen an der Schönheit hat Epictet anerkannt, wenn er sagt, dass wer den Thersites sehe, nicht dieselbe Empfindung haben könne (II, 23, 32 ὁμοίως κινηθῆναι) wie der, welcher den Achilles sehe etc. Ein Kunstwerk zu schauen, oder die Klänge der Musik zu hören, bereitet jedem Menschen Freude und Genuss (II, 14, 4 etc.). Ebenso hat der Mensch von Natur eine Freude an der Wissenschaft oder Forschung (I, 29, 58 φιλοθέωρον ζῷον ὁ ἄνθρωπος). Der Unterschied dieser natürlichen Freuden von der χαρά im strengen Sinne kommt hier deutlich zum Vorschein: die Freude an der Theorie überhaupt ist im Grunde etwas Natürliches, aber sie ist wesentlich verschieden von der Freude, welche aus der Beschäftigung mit der heilsamen, auf den höchsten Zweck des Lebens sich beziehenden Theorie entspringt. Diese ist an sich und immer eine εὐπάθεια, eine εὔλογος ἔπαρσις, jene aber ist nicht in sich selbst schon εὔλογος, sondern, sobald sie nicht im richtigen Verhältnis steht zu dem Hauptzweck des Lebens, ἄλογος (III, 21, 23; IV, 4, 4). Eine natürliche Lust und Freude erweckt nach Epictet endlich auch der Anblick der frohen Spiele munterer Kinder: wie sie selbst das Spiel ergötzt (II, 16, 37), so erfreut es auch die Erwachsenen und reizt sie, an diesen Spielen selbst, sei es thätig oder zuschauend, teilzunehmen (I, 10, 13; II, 24, 18; I, 29, 31).

β) Gefühle, welche eigentlich zu den πάθη gehören, aber doch relativ erlaubt und nützlich, ja gewissermassen notwendig sind.

Es ist schon bemerkt worden, dass die Stoiker von ihren Grundsätzen aus mit Recht eine vernunftgemässe Betrübnis (εὔλογος συστολή) nicht anerkannten, da sie die äusseren Uebel nicht als solche gelten liessen, die Uebel der Seele aber kraft ihres sittlichen Optimismus für vermeidlich hielten. Nun lässt sich aber nachweisen, dass die Stoiker in ihrer praktischen Ethik und Pädagogik diese unwahr idealistische

und optimistische Anschauung nicht festzuhalten vermochten, sondern genötigt waren, gewisse Gefühle der Trauer und des Schmerzes zuzugeben, die sie nicht mit den eigentlichen πάθη auf eine Linie stellen konnten, weil sie denselben eine gewisse sittliche Berechtigung, ja sogar Notwendigkeit zuerkennen mussten. Es liegt in der Natur der Sache, dass wir behufs Feststellung dieser Thatsache hauptsächlich auf die jüngsten Stoiker, insbesondere auf Epictet angewiesen sind; doch wird sich zeigen, dass auch die älteren Stoiker ähnliche Konzessionen an die Thatsachen des sittlichen Lebens gemacht haben.

Als Anfang der Philosophie bezeichnet Epictet, wie wir früher sahen, die συναίσθησις τῶν αὑτοῦ κακῶν, das Innewerden der eigenen Verkehrtheit und Unseligkeit und die Verdammung des bisherigen Lebens (I, 4, 10; II, 11, 1; IV, 9, 14). Dieses Innewerden ist nun allerdings zunächst eine rein theoretische Sache; aber der Gedanke lässt sich nicht abweisen, dass sich Epictet dasselbe mit einem gewissen Gefühl der λύπη verbunden gedacht hat. Wir sind indes nicht auf Vermutungen angewiesen: III, 23, 30 sagt er, der rechte Studiosus der Philosophie müsse aus der Vorlesung kommen nicht vergnügt, sondern mit einem inneren Schmerz. Ja nicht bloss der Anfänger, sondern auch der Vorgeschrittene, der φιλόσοφος wird noch manchmal über sich selbst Schmerz empfinden müssen (III, 19, 1: der erste Unterschied zwischen einem Philosophen und Nichtphilosophen ist der, dass der letztere „wehe mir“ sagt wegen äusserer Zufälle, der Philosoph aber, wenn er je einmal es zu sagen genötigt ist, wegen seiner selbst). Nahe verwandt mit diesem Gefühl der Reue und des Sündenschmerzes ist die sittliche ἀγωνία, welche bei Epictet einige Male erwähnt wird. Streng genommen ist die ἀγωνία nicht eine Form der λύπη, sondern der Furcht (D. L. 113). Jedoch wie überhaupt Furcht und Betrübnis mannigfach ineinander spielen, so gebraucht auch Epictet das Wort ἀγωνιᾶν in demselben Sinne wie kurz zuvor ἀλγεῖν, nämlich von der inneren Unruhe und Unzufriedenheit mit sich selbst, welche durch den Vortrag des Philosophen erregt wird (III, 23, 37). Dagegen an den beiden anderen Stellen ist das Wort ἀγωνιᾶν von der sittlichen Angst und Besorgnis vor Verfehlungen oder vor dem Verluste seiner guten Grundsätze zu verstehen. Diese ἀγωνία erklärt Epictet als etwas Löbliches (IV, 9, 10), ja als ein Zeichen der εὐφυία (IV, 10, 3), und es ist schwer, dieselbe von der εὐλάβεια des προκόπτων, der als ἄῤῥωστος umhergeht, zu unterscheiden (Ench. 48, 2). Trotzdem ist es zweifellos, dass Epictet diese ἀγωνία eigentlich als πάθος aufgefasst hat; denn ebendort, wo er dieselbe als das Zeichen der εὐφυία (einer guten sittlichen Anlage) erklärt, stellt er das ἀγωνιᾶν als etwas Verkehrtes hin und sucht diese Angst zu beseitigen durch die Mahnung: „es steht bei dir, sicher und unbesorgt zu sein, du darfst nur niemals urteilen, ehe du den φυσικὸς κανών angelegt hast“ (IV, 10, 3). Epictet stellt sich somit theoretisch auf denselben Standpunkt, welcher in den Tusculanen (IV, 61) dargelegt ist. Es heisst dort, dass man bei der Heilung der λῦπαι dieser Art anders vorgehen müsse, als bei der Heilung der gewöhnlichen, durch äussere Verluste veranlassten λύπη; denn hier könne man dem Trauernden nicht sagen, der Gegenstand seiner Trauer sei kein Uebel, da doch die Sünde in Wahrheit ein Uebel ist, sondern man müsse ihm die Ueberzeugung beibringen, dass die

commotio selbst fehlerhaft sei, da der rechte Mann constans, sedatus und gravis sein müsse. Die Schwachheit dieser Behauptung liegt auf der Hand: einerseits widerspricht es dem stoischen Eudämonismus, ein Uebel anzuerkennen, das nicht mit Naturnotwendigkeit das πάθος der Betrübnis wachruft; sodann ist es gleich gesagt, der rechte Mann müsse constans etc. sein, aber ob er damit schon die Kraft hat, auf der Stelle so zu werden, ist eine andere Frage. Allerdings finden sich bei Epictet viele Aeusserungen, wonach die Bekehrung in einem Augenblick, durch einen blossen Entschluss zu stande kommen kann; auf der anderen Seite aber sagt er ebenso oft, dass die Besserung lange Zeit brauche. Dies ist die Antinomie, welche sich durch die ganze stoische, aber überhaupt durch jede idealistische Ethik hindurchzieht [1].

Dass Epictet als echter Stoiker alle Trauer und Furcht verbannt wissen wollte, geht aus allen seinen Reden hervor: mit Entschiedenheit fordert er, dass der Mensch als Bedingung der Glückseligkeit die ἀπάθεια sich aneignen, dass er ἄλυπος und ἄφοβος werden müsse (IV, 1, 84), und verheisst die Freiheit von jeglicher ἀγωνία als Frucht der Philosophie (IV, 10, 22). Ebenso verwirft er die μετάνοια, die Reue, welche er offenbar als πάθος betrachtet (II, 22, 35; frag. 71 ἀμετανόητος ἔσῃ), und befindet sich also ganz in Uebereinstimmung mit der schroffen stoischen Ansicht, welche bei Stobäus (ecl. II, 102 u. 113) ausgesprochen ist, indem die μεταμέλεια als λύπη ἐπὶ πεπραγμένοις ὡς παρ' αὑτοῦ ἡμαρτημένοις definiert und ein κακοδαιμονικόν τι πάθος ψυχῆς καὶ στασιῶδες genannt wird (vergl. Andron. π. παθῶν) [2]. Selbstverständlich verwirft Epictet nicht die μετάνοια als Bekehrung; aber die mit der Bekehrung verbundenen Gefühle der Angst und des Schmerzes, so sehr sie ihm relativ nützlich und notwendig erscheinen, sind doch insofern πάθη, also naturwidrige Gemütsbewegungen, weil dieselben im letzten Grunde auf einer freiwilligen Abirrung vom λόγος beruhen: denn wäre der Mensch nicht auf einen falschen Weg geraten — und dies ist nach stoischer Ansicht seine eigene Schuld —, so wäre eine μετάνοια und damit ein ἀλγεῖν und ἀγωνιᾶν nicht nötig geworden. Die Ansicht Epictets lässt sich also dahin präzisieren: die Gefühle der Reue etc. sind prinzipiell abnorm, relativ aber, vom Standpunkt der thatsächlichen allgemeinen Verderbnis aus, gewissermassen normal und heilsam. Bedenkt man nun aber, dass die Möglichkeit einer sündlosen Entwicklung des Menschen eine blosse Theorie ist, welche, wie die Stoiker selbst

[1]) Es liegt nahe hier an jenen Einwand zu erinnern, welcher von den Gegnern der Stoa gegen die Theorie, dass die πάθη Urteile seien, erhoben wurde, dass nämlich, wenn die Trauer auf der Meinung eines vorhandenen Uebels beruhen würde, die προκόπτοντες am allermeisten trauern müssten, weil sie sich bewusst seien, als Unweise im grössten Uebel sich zu befinden (Galen 474; Cic. Tusc. III, 68. 77; IV, 61). Die Entgegnung der Stoiker, dass eben dieser Art von Uebeln nicht die Meinung angedichtet werde, es sei gehörig und pflichtgemäss, darüber zu trauern (Tusc. III, 68) ist, wie man sieht, eine schlechte Auskunft. In Epictets Sinn liegt wohl eine andere Antwort, nämlich die, dass von den allermeisten Menschen höchstens eine annähernde sittliche Vollkommenheit und deshalb auch nur eine annähernde ἀλυπία erreicht werden kann (III, 19, 1), was jedoch nicht hindert, dass sie sich relativ befriedigt und glückselig fühlen (I, 2, 37; III, 1, 23).

[2]) Auch M. Aurel betrachtet die μετάνοια als etwas Abnormes, als ein πάθος (VIII, 10; VIII, 2; VIII, 53; VI, 32: die zukünftigen und vergangenen ἐνεργήματα sind der διάνοια gleichgültig).

anerkannten, von der Erfahrung durchweg Lügen gestraft wird, so wird man nicht anders urteilen können, als dass die Stoiker mit der Einräumung relativ sittlicher und heilsamer λῦπαι eine, freilich nur erfreuliche, Inkonsequenz sich haben zu Schulden kommen lassen. Ja wenn Epictet Ench. 34 das μετανοεῖν als unausbleibliche Folge der sittlichen Verfehlung darstellt — wenigstens bei dem Jünger der Philosophie —, so kann er dieselbe nicht als eigentliches πάθος aufgefasst haben: denn dieses beruht auf einer freiwilligen Abwendung von der Vernunft, während die μετάνοια, so wie Epictet sie darstellt, weder freiwillig noch eine Abwendung von der Vernunft, vielmehr eine Hinwendung zu derselben ist.

In das Gebiet der relativ guten und naturgemässen πάθη gehört auch das Schamgefühl. Wir haben dasselbe bereits kennen gelernt, als verwerfliches πάθος unter dem Namen αἰσχύνη, und als εὐπάθεια, speziell als eine Form der εὐλάβεια, unter dem Namen αἰδώς. Es finden sich nun aber bei Epictet etliche Aeusserungen über die Scham und das Erröten, welche die Annahme eines zwischen αἰσχύνη und αἰδώς gleichsam in der Mitte stehenden Schamgefühls fordern. Wenn er nämlich (frag. 52) sagt, „die Natur hat mir eben auch αἰδῶ gegeben, und ich erröte heftig, wenn ich etwas Schimpfliches zu sagen glaube", so kann man unter dieser Scham weder die εὐπάθεια noch das πάθος verstehen. Denn die erstere ist nicht eine auf die sittliche Verfehlung folgende oder dieselbe begleitende Seelenregung, sondern bedeutet die gewissenhafte Scheu vor sittlichen Verfehlungen; die αἰσχύνη aber ist nicht sowohl als sittliches Schamgefühl, als Reaktion des sittlichen Bewusstseins, sondern als blosses Bangen vor der äusserlichen Beschämung, welche auf die schimpfliche That folgt oder folgen kann, zu verstehen (φόβος ἀδοξίας). Das Schamgefühl aber, das Epictet a. a. O. meint, hat mit der εὐπάθεια den sittlichen Charakter, mit der αἰσχύνη aber das gemein, dass es eine Verfehlung — eine eigene oder fremde — voraussetzt. Als πάθος muss also auch dieses Schamgefühl eigentlich betrachtet werden, da es offenbar mit einer gewissen λύπη oder ταραχή verbunden ist[1]). Jedoch ist nicht zu leugnen, dass Epictet dasselbe noch viel mehr als das ἀλγεῖν und ἀγωνιᾶν des Philosophenschülers für etwas relativ Naturgemässes ansieht. Ja, wenn man die Stelle III, 7, 27 dazu nimmt, wo Epictet das Erröten als einen Beweis dafür anführt, dass der Mensch als αἰδήμων geboren ist, so ist es schwer, dieses Schamgefühl von der Eupatheia αἰδώς zu unterscheiden. Noch weniger aber lässt sich das im Erröten sich äussernde Schamgefühl als ein πάθος betrachten in dem Falle, wenn es nicht durch eine eigene Verfehlung veranlasst ist, sondern durch die eines andern. In diesem Sinne ist vom Erröten die Rede Ench. 33, 16. Epictet sagt dort, wenn das Gespräch unanständig werde, so solle man, wenn es die Umstände erlauben, den Schuldigen zurechtweisen, oder wenigstens durch Verstummen, Erröten und σκυθρωπῆσαι seinen Unwillen zeigen. Auf der einen Seite erscheint hier das Erröten und das sich in demselben offenbarende Gefühl des sittlichen Unwillens als eine vernunftgemässe Gemütsbewegung; andererseits ist das δυςχεραίνειν unzweifelhaft als eine Form der λύπη, folglich als πάθος zu betrachten

[1]) Seneca rechnet (de ira II, 15, 3) die verecundia neben misericordia und amor zu den vitia leniora.

(Andron. π. παθῶν)[1]). Man muss übrigens bei der Beurteilung dieser Stelle berücksichtigen, dass Epictet hier, wie im ganzen Encheiridion, nicht die πεπαιδευμένοι, sondern die προκόπτοντες im Auge hat. Beim Weisen hätte er wohl das Erröten und δυσχεραίνειν nicht gelten lassen; es ist somit auch diese Art des Schamgefühls in Wahrheit als ein πάθος zu betrachten, da es nur bei denen sich findet, die noch nicht fest und unerschütterlich sind in ihren sittlichen Grundsätzen. Immerhin zeigt es sich an dieser Stelle vielleicht am allerdeutlichsten, dass die Stoiker in der Praxis mit ihrer doktrinären Gegenüberstellung von πάθη und εὐπάθειαι nicht auskamen, sondern genötigt waren, gewisse Mittelstufen zwischen beiden anzunehmen[2]). Dass auch die älteren Stoiker einen gewissen Unterschied unter den πάθη hinsichtlich des Grades ihrer Verwerflichkeit angenommen haben, bezeugt Plutarch (comm. not. 25), demzufolge Chrysipp von gewissen φόβοι καὶ λῦπαι καὶ ἀπάται gesagt hat, dass sie zwar schaden, aber uns nicht schlechter machen[3]). Es ist sehr zu beklagen, dass Plutarch keine Beispiele nennt. Die Vermutung liegt aber nahe, dass dabei an die im vorstehenden geschilderten relativ guten und sittlichen Gefühle der Reue etc. zu denken ist. Chrysipp sagt zwar, dass diese φόβοι schaden, aber das war eben die notwendige Konsequenz der Doktrin, dass alle πάθη schädlich seien; in praxi hat wohl auch Chrysipp ihre relative Nützlichkeit und Heilsamkeit zugegeben.

Wir haben gefunden, dass Epictet einen gewissen berechtigten und heilsamen Schmerz über eigene sittliche Uebel zugiebt. Er geht nun aber noch weiter, indem er auch eine Trauer über die Uebel des Nebenmenschen, ein Mitleid einräumt (I, 18, 3 πεπλάνηνται περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν· χαλεπαίνειν οὖν δεῖ αὐτοῖς ἢ ἐλεεῖν αὐτούς;). Jedoch es ist dies nur ein Schein: die wahre Meinung Epictets ersieht man aus I, 28, 9 und IV, 6, 2, wo der Zusatz εἴπερ ἄρα deutlich zeigt, dass er nur sagen will, wenn überhaupt ein Mitleid mit dem Nächsten berechtigt wäre, so sollte man ihn viel mehr bedauern wegen seiner Sünden als wegen äusserer Uebel. Hiergegen scheint allerdings I, 28, 9 zu sprechen, wo es heisst: „sollten wir nicht, wie wir mit den Blinden und Lahmen Mitleid haben, noch viel mehr die geistig Blinden bedauern?“[4]). Aber Epictet hat offenbar mit denen, welche mit den Blinden Mitleid haben, nicht sich selbst oder die Gebildeten, sondern die gewöhnlichen Leute gemeint. Nur relativ, im Vergleich mit dem Zorn über die Sünder, stellt er das Mitleid mit denselben als etwas Gutes hin. Wenn es ihm also nicht einmal mit der Gestattung der

[1]) Das unwillkürliche Erröten, welches Seneca de ira II, 2, 1 erwähnt und welches im nächsten Abschnitt besprochen werden wird, ist nicht ganz identisch mit dem bei Epictet a. a. O. erwähnten, da ja dieses, beziehungsweise der sittliche Unwille, welcher durch das Erröten sich kundgiebt, gefordert wird.

[2]) In dem wahrscheinlich unechten Fragment 106 wird das Erröten ebenfalls als etwas relativ Gutes und dementsprechend das ἀπερυθριᾶν als Zeichen der Unverbesserlichkeit dargestellt (οἱ ἀπερυθριάσαντες ἀδιόρθωτοι). Aehnlich sagt aber auch Epictet, dass derjenige, dessen ἐντρεπτικόν und αἰδῆμον ertötet sei, nicht mehr bekehrt werden könne (I, 5, 5 etc.). Auch nach dieser Stelle erscheint das Schamgefühl nicht als reine εὐπάθεια, sondern als etwas, das jedem Menschen von Natur eigen ist.

[3]) Auch Epictet lehrt, dass die eigentlichen πάθη den Menschen schlechter machen, da die schlimme ἕξις durch dieselben genährt werde (II, 18, 11).

[4]) M. Aurel hat sich diesen Gedanken Epictets angeeignet (II, 13).

λύπη über die sittlichen Uebel des Nächsten ernst war, so konnte er noch viel weniger das Mitleid mit äusserlich Unglücklichen im Ernste gelten lassen. Er verwirft denn auch wirklich als echter Stoiker das Mitleid, indem er es auf eine Stufe mit dem Zorn, Neid, Hass etc. stellt (III, 22, 13)[1]. Weiter sei zum Beweise angeführt III, 24, 1 (τὸ ἄλλου παρὰ φύσιν σοὶ κακὸν μὴ γενέσθω· οὐ γὰρ συνταπεινοῦσθαι πέφυκας οὐδὲ συνατυχεῖν ἀλλὰ συνευτυχεῖν) und III, 8, 1 etc., wo Epictet als Mittel gegen das Mitleid empfiehlt, sich beständig vorzuhalten, dass das Unglück, das den Nächsten betroffen habe, in Wahrheit kein Uebel sei (vergl. Ench. 16). Wenn er an letztgenannter Stelle den Ausdruck des Mitgefühls durch freundschaftliches Eingehen auf die Lage des Nächsten, ja sogar je nachdem durch Mitseufzen gestattet, so möchte ich hierin keine eigentliche Inkonsequenz erblicken, wie Zeller thut (III, 1, 750[3]). Er fügt ja ausdrücklich hinzu, dass dieses Eingehen auf die Lage und Stimmung des Freundes innerhalb der Grenzen des λόγος geschehen könne und dass es in keinem Fall zu einem innerlichen Seufzen, d. h. zu einer Störung der εὔροια und εὐστάθεια, zu einem πάθος werden dürfe[2]. Seneca dagegen vermochte die streng stoische Ansicht von der Verwerflichkeit des Mitleids, die er in der Schrift de ira mit Entschiedenheit vertritt (II, 4, 4; II, 15, 3), nicht immer festzuhalten (vit. beat. 24, 1 huic succurro, hujus misereor; benef. VI, 29, 1; formul. hon. vit. IV, 16 ad iram tardus, ad misericordiam pronus).

Eine Inkonsequenz Epictets könnte man eher darin erblicken, dass er die Reinlichkeit zur Pflicht macht unter anderem auch aus dem Grunde, damit man seine Umgebung nicht belästige (IV, 11, 14 ἵνα μὴ ἀνιᾷς τοὺς ἐντυγχάνοντας). Die ἀνία ist nämlich streng genommen ein πάθος (D. L. 111; Stob. ecl. II, 91; Andron. π. παθῶν); wenn also dem Epictet an genannter Stelle die ἀνία als verwerflich erschienen wäre, so hätte er die Rücksicht auf die Nebenmenschen eigentlich nicht als Motiv der Reinlichkeit anführen können. Auffallender ist vielleicht noch IV, 13, 16, wo er den hohen Wert eines treuen Freundes schildert, der an den περιστάσεις des Freundes teilnehme und mittrage wie an einer Last, ihm dieselbe erleichternd. Es wird nicht zu leugnen sein, dass Epictet, indem er die περιστάσεις eine Last nennt, die erleichtert werden kann, die hohe, ideale Anschauung, die er sonst verkündet, dass es nämlich für den Gebildeten gar keine περιστάσεις gebe in dem Sinne von lästigen, beschwerenden oder drückenden Umständen (II, 6, 16), für einen Augenblick vergessen hat. Doch man darf auf solche kleine Un-

[1]) Die Stoiker rechneten bekanntlich das Mitleid, als Spezies der λύπη, zu den πάθη (D. L. 111; Stob. ecl. II, 91; Andron. π. παθῶν).

[2]) Der Begriff der συμπεριφορά spielt überhaupt bei Epictet eine grosse Rolle. Doch kann ich hier nicht näher auf denselben eingehen. — Der Ausdruck ἔσωθεν στενάζειν findet sich auch I, 18, 19 (vergl. Sen. ep. 54, 6 dummodo non ex animo suspirem). Epictet gestattet hier das Seufzen bei eigenem körperlichem Schmerz. Dies ist nun freilich, weil physisch bedingt, etwas anderes als das συνεπιστενάζειν. Vielleicht aber hat Epictet auch das letztere auf eine physisch bedingte und daher unvermeidliche Erregung zurückgeführt nach Analogie der im nächsten Abschnitt zu behandelnden Gefühle. Der Jammer des Freundes würde also auf rein physischem Wege das Mitseufzen hervorrufen können, was ja auch in Wirklichkeit der Fall ist (vergl. Sen. de ira II, 2, 5 contristat nos turba moerentium — dies sind motus inevitabiles).

genauigkeiten keinen grossen Wert legen; die eigentliche Ansicht Epictets ist klar und entschieden genug[1]). Der beste Beweis, wie ernst es ihm war mit dem stoischen Grundsatz, dass der Gebildete über nichts Aeusseres Trauer empfinden dürfe, ist das, dass er nicht ansteht, dem Ulysses das Prädikat eines Kalokagathos abzusprechen für den Fall, dass derselbe wirklich, wie Homer berichtet, aus Heimweh nach seiner Gattin Thränen vergossen habe (III, 24, 18). Bedenkt man, dass Epictet, gemäss der von der kynischen Schule auf die Stoa übergegangenen Verehrung Homers, den Ulysses und überhaupt die homerischen Helden als sittliche Vorbilder zu verwenden pflegt, dass es ihn also keine kleine Ueberwindung kosten musste, einen Makel auf dieselben fallen zu lassen, so kann man daran den Ernst und die Strenge seines Stoizismus ermessen.

γ) Gefühle, welche scheinbar Affekte, in Wahrheit aber naturgemäss und unvermeidlich sind.

Ein interessantes Fragment aus dem fünften Buch der Dissertationen Epictets ist uns bei Gellius (noct. att. XIX, 1) erhalten. Der Inhalt desselben (Epict. frag. 180) ist kurz folgender: die φαντασίαι, welche unmittelbar mit der Wahrnehmung selbst entstehen, beruhen nicht auf freiem Willen, sondern drängen sich sozusagen gewaltsam auf, während dagegen die συγκαταθέσεις freiwillig und in unserer Gewalt sind. Bei einem furchtbaren Getöse oder bei einer plötzlichen Schreckensnachricht u. dergl. wird auch des Weisen Seele ein wenig bewegt und beengt werden, und sein Antlitz erbleichen: diese Erscheinungen beruhen jedoch nicht auf der Vorstellung eines Uebels[2]), sondern sind motus rapidi et inconsulti officium mentis atque rationis praevertentes. Diese unwillkürlichen Regungen sind also Weisen und Unweisen gemeinsam. Der Unterschied zwischen beiden besteht nun aber darin, dass der Unweise diese momentanen Eindrücke des Schrecklichen oder Furchtbaren für objektiv berechtigt hält und ihnen seine Zustimmung erteilt, während der Weise nur einen Augenblick Farbe und Miene verändert, um alsbald zu erkennen, dass das Vorgefallene in Wahrheit nichts Schreckliches ist, weshalb er der unwillkürlichen φαντασία nicht beistimmt (οὐ συγκατατίθεται οὐδὲ προςεπιδοξάζει).

Wenn Gellius (a. a. O.) urteilt, es sei nicht daran zu zweifeln, dass die Dissertationen Epictets übereinstimmen mit den Schriften des Zeno und Chrysipp, so können wir die Richtigkeit dieses Urteils, wenigstens was die vorliegende Frage betrifft, nachweisen. In jener schon

[1]) Offenbar unstoisch ist es dagegen, wenn Cicero (Lälius 48) auch der ängstlichen Besorgtheit für das Wohlergehen des Freundes Berechtigung zuerkennt.

[2]) Die φαντασίαι, von denen Epictet hier redet, sind allerdings nicht identisch mit der Sinneswahrnehmung selbst, resp. mit den Abdrücken der Dinge, welche durch die Sinne in der Seele hervorgebracht werden, sondern es sind Vorstellungen, welche sich auf den Wert des Wahrgenommenen für das Subjekt beziehen, also insofern freilich auch Meinungen über die Dinge. Aber da diese Meinungen nicht auf freiem, unbehindertem Gebrauch der Vernunft beruhen, sondern gewissermassen von aussen eingegeben werden, so haben die Stoiker dieselben nicht als wirkliche Meinungen (δόξαι) gelten lassen, da sie hierunter nur bewusste Entscheidungen der Vernunft (κρίσεις, συγκαταθέσεις) verstanden. Es sind sozusagen vorläufige Meinungen, entsprechend den vorläufigen ὁρμαί (p. 252[1]).

mehrfach citierten Stelle (virt. mor. 9), in welcher Plutarch den Stoikern vorwirft, dass sie die Affekte zwar verwerfen, aber unter anderen Namen, als εὐπάθειαι, wieder einführen, heisst es nämlich: „wenn sie aber δάκρυσι ἐλεγχόμενοι καὶ τρόμοις καὶ χρόας μεταβολαῖς statt von λύπη und φόβος von δηγμοί und συνεόρσεις reden, so sind das Sophistereien, mit welchen sie der Anerkennung unvermeidlicher Affekte vergeblich sich zu entziehen suchen.“ Da es stets die streng stoische Lehre ist, welche Plutarch bekämpft, wie er denn auch sehr häufig den Chrysipp als Gewährsmann der Lehren namhaft macht, gegen die er polemisiert, so haben wir alles Recht, auch die hier vorgetragene Anschauung als eine allgemein stoische zu betrachten und mindestens bis auf Chrysipp auszudehnen. Wir erfahren also hier, dass die Stoiker nicht umhin konnten, gewisse unvermeidliche, affektartige Regungen anzuerkennen, welche sich durch unwillkürliches Weinen, Erbeben und Aenderung der Gesichtsfarbe offenbaren, dass sie aber diese Regungen durchaus nicht als πάθη gelten lassen wollten, offenbar aus dem in jenem epictetischen Fragment angegebenen Grunde, weil sie nämlich unwillkürliche, nicht auf Urteilen (συγκαταθέσεις) beruhende Erscheinungen seien.

Diese Notiz des Plutarch wird nun aber auch durch Cicero und Seneca bestätigt: letzterem insbesondere verdanken wir höchst interessante Aufklärungen über diesen Punkt. De ira II, 2 und 3 führt er eine ganze Reihe solcher affektähnlicher, aber natürlicher und unvermeidlicher Regungen auf: den Schrecken und Schauder, welcher uns beim Anblick eines tiefen Abgrunds oder einer monströsen Naturerscheinung (ep. 57, 3), sowie bei Trauerbotschaften ergreift, und welcher sich durch Erblassen, Erbeben, Erstarren, Stirnrunzeln und Sträuben der Haare offenbart (ep. 71, 29; ep. 74, 31). Seneca nennt diese Regungen naturales affectiones inexpugnabiles rationi (ep. 57, 4), die nicht in unserer Gewalt stehen (ira II, 2, 1)[1], ja geradezu corporis sensus (ep. 71, 29) oder corporis pulsus. Dass es ihm Ernst ist mit dieser Auffassung, beweist er dadurch, dass er den rein physischen Schauder, welcher bei kalter Besprengung oder gewissen ekligen Berührungen empfunden wird, auf eine Linie stellt mit dem Entsetzen, welches durch Schreckensnachrichten hervorgerufen wird (ira II, 2, 1). Andererseits nennt er diese Regungen doch auch wieder motus oder ictus animorum (ira II, 2, 5; ep. 57, 3 sensi quendam ictum animi et sine metu mutationem): einen Widerspruch darf man darin jedoch nicht erblicken, denn die fraglichen Erscheinungen sind allerdings Affektionen der Seele, aber nicht des Hegemonikon, und irgendwie körperlich bedingt oder vermittelt. Weiter rechnet Seneca zu diesen motus inevitabiles das unwillkürliche Erröten beim Anhören frevler oder unanständiger Worte und jenen primus ictus animi, der uns post opinionem injuriae bewegt. Das Wort opinio wird man also hier nicht im Sinne der auf συγκατάθεσις beruhenden δόξα verstehen dürfen, sondern als gleichbedeutend mit dem Ausdruck φαντασία in dem epictetischen Fragment fassen müssen. Es lässt sich übrigens nicht verkennen, dass die zornartige Regung, welche nach Seneca aus der Vorstellung eines erlittenen Unrechts unwillkürlich folgt, nicht

[1]) Die Lesart moveri volentium (ira II, 2, 5 omnia ista motus sunt animorum moveri volentium nec adfectus) kann daher unmöglich richtig sein: statt volentium ist nolentium zu lesen.

ganz auf eine Linie gestellt werden kann mit den zuvor erwähnten Erscheinungen des unwillkürlichen Schauderns, Erbebens, Erbleichens, Errötens etc. Sie steht offenbar dem wirklichen πάθος um einen Schritt näher. Dasselbe gilt von dem Anflug zorniger Erregung, welche nach ira I, 16, 7 der Weise als Richter bei der Aburteilung eines Verbrechers haben wird. Dies geht schon daraus hervor, dass Seneca sich dabei auf den Ausspruch Zenos beruft: „in sapientis quoque animo, etiam cum volnus sanatum est, cicatrix manet". Die zornartige Regung erscheint also hier nicht als naturgemässe Affektion, sondern als Nachwirkung des früheren unweisen Lebens: sie ist wohl unvermeidlich in relativem Sinn, d. h. unter der Voraussetzung eines früheren vernunftwidrigen Seelenzustandes, aber nicht in absolutem Sinne, was von dem natürlichen Schaudern, Zittern und Erbleichen nicht gesagt werden kann. Setzen wir den Fall, dass ein Mensch von Kindheit auf sich vollkommen sündlos entwickelt — und diese Möglichkeit haben die Stoiker nicht geleugnet — so würden auch solche suspiciones et umbrae affectuum nicht vorkommen[1]). In die Kategorie dieser nur relativ natürlichen Affektionen werden wir auch rechnen dürfen das effervescere ad aliena certamina, das Seneca erwähnt (ira II, 2, 5).

Uebrigens lässt sich diese Unterscheidung zwischen relativ und absolut unvermeidlichen Affektionen nicht streng durchführen, wie denn auch Seneca beide zusammengeworfen hat. Es liegt ferner in der Natur der Sache, dass in einem solchen Punkte, der nicht zum festen Kern der stoischen Lehre gehörte, der persönlichen Auffassung des einzelnen Stoikers ein weiter Spielraum geboten war. Wenn also Seneca den Begriff der naturalis affectio ausdehnt auf die seelische Erregung, welche durch die theatralische Vorführung oder durch das Lesen schrecklicher oder trauriger Ereignisse, durch ein Schauergemälde, durch die Kriegstrompete, überhaupt durch nervöse Musik, durch den Anblick einer Hinrichtung u. dergl. hervorgerufen wird, wenn er sagt, dass wir in Gegenwart lachender oder trauernder Menschen unwillkürlich unsere Stimmung oder wenigstens unsern Gesichtsausdruck jenen konformieren, so lässt sich im einzelnen Fall nicht mit Bestimmtheit sagen, ob er die Grenze des in der Stoa allgemein Anerkannten überschritten hat oder nicht. Wenn man das reichliche Material, das Seneca beibringt, mit den dürftigen Konzessionen Epictets vergleicht, so wird man sich des Gedankens nicht erwehren können, dass Epictet manches von dem, was Seneca als motus inevitabilis darstellt, verworfen haben würde. Epictet scheint eine gewisse συστολή (contractio animi) nur bei plötzlichen Schreckensbotschaften gestattet zu haben; Seneca aber erlaubt eine contractio animi beim Tode (oder bei der Beerdigung) eines Angehörigen überhaupt, ja er nennt das Fehlen derselben sogar unmenschlich (ep. 99, 15). Er spricht von Thränen, welche durch eine natürliche Notwendigkeit, selbst gegen

[1]) Anders verhält es sich mit dem impetus, welchen der tapfere Soldat in der Schlacht empfindet (ira I, 9, 1). Dieser ist durchaus nicht als unwillkürliche Nachwirkung der geheilten πάθη, sondern als eine rein vernunftgemässe Bewegung zu betrachten. Denn Seneca betont ausdrücklich, dass derselbe nicht unwillkürlich, sondern auf Grund nüchternen Urteils und Gutachtens der Vernunft entstehe und völlig in der Gewalt des Weisen sei (quotiens impetu opus est non irascitur sed exsurgit et in quantum putavit opus esse concitatur remittiturque).

den Willen, entstürzen (ep. 99, 15 u. 18; ira II, 3, 1)[1]), und sagt, dass nicht bloss beim Tod, sondern auch beim Scheiden der Liebsten eine gewisse schmerzliche Erregung unvermeidlich sei (ad Marc. 7, 1 necessarius morsus et firmissimorum quoque animorum contractio). Epictet hätte wohl dies alles nicht zugegeben. Jedoch es scheint, dass auch ältere Stoiker in der Konzession affektartiger Regungen ziemlich weit gingen. Aus Plut. virt. mor. 9 entnehmen wir, dass sie das Weinen nicht rundweg verworfen haben; denn wenn sie unter anderem durch die Thränen dazu geführt wurden, gewisse δηγμοί etc. einzuräumen, so haben sie offenbar auch das Weinen in gewissen Fällen für natürlich gehalten. Der Ausdruck δηγμός findet sich auch bei Cicero (Tusc. III, 83), der an der λύπη eine willkürliche, verwerfliche und eine unwillkürliche, natürliche Seite unterscheidet. Das Fehlerhafte an der λύπη wird hier lediglich in die Meinung, es gehöre sich zu trauern, verlegt: sei nur diese Meinung beseitigt, so sei auch die eigentliche λύπη verschwunden, und es bleibe nur noch necessarius morsus et contractiuncula quaedam animi zurück, welche eine natürliche Regung genannt werden dürfe. Die Verbindung der Begriffe morsus und contractio bei Cicero und Seneca macht es höchst wahrscheinlich, dass bei Plut. virt. mor. 9 an Stelle des Wortes συνεόρσεις, welches keinen Sinn giebt, συστολάς oder ein Diminutiv von συστολή zu setzen ist. Andernfalls könnte man höchstens an ein Wort denken, welches die Bedeutung „Zusammenfahren" hätte: vielleicht ist συνόρουσις in dieser Bedeutung gebraucht worden.

Wie dem auch sein mag, jedenfalls erscheint bei Epictet die Berechtigung der συστολή auf ein bedeutend kleineres Mass reduziert als bei Seneca und Cicero, ja sogar bei Plut. virt. mor. 9. Der Begriff δηγμός oder δάκνεσθαι ist zwar auch dem Epictet nicht fremd; aber er versteht darunter nicht etwas Erlaubtes oder Unvermeidliches, sondern stets etwas Verwerfliches, ein πάθος, das überwunden werden muss[2]). So stellt er den Sokrates als Vorbild hin, weil es ihn nicht schmerzte, nicht für einen Philosophen zu gelten (IV, 8, 23); er erklärt es für ein Kennzeichen des sittlichen Fortschrittes, wenn man nicht mehr empfindlich ist gegen Beleidigungen (Ench. 46, 2), und gebraucht das Wort δάκνεσθαι als synonym mit ταράσσεσθαι (IV, 6, 10; vergl. IV, 10, 23). Insbesondere bezeichnet er mit diesem Ausdruck das Gefühl des Neides, der ja nach der Anschauung der Stoa nur eine Spezies der λύπη ist (III, 2, 8; III, 24, 117). Eine Stelle findet sich nun aber doch, wo auch Epictet das δάκνεσθαι, und damit ein gewisses Gefühl des Schmerzes, für eine unfreiwillige, unvermeidliche Regung erklärt. III, 24, 108 sagt er nämlich: „wenn du zum Exil verurteilt bist, und die φαντασία dich ‚beisst' (τοῦτο γὰρ οὐκ ἐπί σοι), so kämpfe gegen sie an mit dem λόγος, schlage

[1]) Dass sich Seneca in diesem Punkte nicht immer im gleichen Sinne ausspricht, ist nicht zu verwundern: während er ep. 63, 1 das Weinen ob des Verlustes eines Freundes als eine Schwäche darstellt, welche entschuldbar ist bei denen, die sich nicht zu den Weisen zählen (illum quoque — den Weisen — ista res vellicabit, sed tantum vellicabit, nobis autem ignosci potest prolapsis ad lacrimas), erlaubt er ep. 99, 18 auch dem Weisen die Thränen, und zwar nicht nur die unwillkürlichen, durch Naturnotwendigkeit ausgepressten, sondern auch die freiwilligen, aus der intensiven Erinnerung an den Gestorbenen hervorgehenden.

[2]) Auch bei Galen bedeutet der Ausdruck δῆξις oder δάκνεσθαι nicht eine natürliche Affektion, sondern das πάθος der λύπη.

sie nieder etc." Hier erkennt also Epictet ausdrücklich an, dass manche Ereignisse unwillkürlich einen gewissen Schmerz in der Seele hervorrufen, man müsste denn annehmen, er habe sich das δάκνεσθαι als bloss intellektuelle Versuchung gedacht, welche an und für sich noch kein Gefühl des Schmerzes oder der Beklemmung bewirke. Jedoch wenn man auch diese Auskunft verwirft, so hat doch Epictet die Unvermeidlichkeit des δάκνεσθαι offenbar nur für den noch nicht völlig Gebildeten zugegeben: beim Weisen kommt nach seiner Ansicht ein δάκνεσθαι ὑπὸ τῆς φαντασίας nicht mehr vor, und wenn er dies je zugegeben hätte, so wäre er in der Konzession affektartiger Regungen nicht weiter gegangen als Zeno, der nach Senecas Zeugnis auch beim Weisen eine gewisse Nachwirkung der überwundenen πάθη statuiert.

Seneca dagegen geht in der Gestattung solcher affektartiger Regungen nicht bloss weit über Epictet, sondern ohne Zweifel auch über das Mass dessen hinaus, was nach Plut. virt. mor. 9 ältere Stoiker in dieser Hinsicht eingeräumt haben, wenn er nicht bloss von necessarius morsus und contractiones, sondern geradezu von einem dolor spricht, welchen auch der Weise bei der Kunde vom Tode eines lieben Angehörigen oder beim letzten Anblick des teuren Leichnams empfinden dürfe (ep. 99, 18), wenn er sagt, dass man dem Schmerz sein Recht — freilich auch nur dieses — geben solle (de tranqu. an. 15, 6), und es für unmenschliche Härte erklärt, beim Verlust der Liebsten keinen Schmerz zu empfinden (ad Helv. 16, 1). Freilich bezeichnet er im Widerspruch damit in der Trostschrift an Marcia (8, 1) den Schmerz (dolor) als etwas Unnatürliches, indem er diese Behauptung damit begründet, dass nichts natürlich sein könne, was durch die Länge der Zeit abnehme (quod naturale est, non decrescit mora: dolorem dies longa consumit). Ja in einer anderen Schrift (nat. quaest. II. 59, 3) spricht er sogar, allerdings schüchtern, die Hoffnung aus, dass man nicht bloss zur Freiheit von allen πάθη, sondern zur absoluten ἀπάθεια gelangen könne, so dass also auch jene „notwendigen" morsus und contractiones und dolores keinen Raum mehr hätten (invicti esse possumus, inconcussi non possumus, quamquam interim spes subit, inconcussos quoque esse nos posse) — in der That sehr bezeichnend für die staunenswerte Anpassungsfähigkeit des leicht beweglichen und den entgegengesetztesten Eindrücken zugänglichen Seneca!

d) Das sinnliche Gefühl.

Zu den Gefühlen, welche weder als πάθη noch als εὐπάθειαι zu betrachten sind, muss schliesslich noch gezählt werden das sinnliche Gefühl. Von demselben ist schon in dem Abschnitt über die αἴσθησις die Rede gewesen: wir haben dort gefunden, dass die Stoiker das sinnliche Gefühl als Spezies der ἁφή betrachtet und ἐντὸς ἁφή genannt haben. Ausserdem ist das sinnliche Gefühl auch bei der Besprechung der χαρά berührt worden, so dass hier nur noch weniges nachzutragen ist.

Dass die Stoiker auch die sinnlichen Gefühle πάθη nannten, geht aus plac. IV, 22 hervor. Auch Epictet gebraucht dieses Wort zur Bezeichnung körperlicher Schmerzen und Leiden (IV, 8, 28). Wollten die

Stoiker die Affekte genau und unmissverständlich bezeichnen, so sprachen sie von πάθη der διάνοια oder der ψυχή (Chrysipp bei Galen 269: τὰ κατὰ διάνοιαν πάθη; 371 ψυχικὸν πάθος). Im letzteren Ausdruck ist nämlich die ψυχή im engeren Sinne (= διάνοια oder λογιστικόν) zu verstehen; denn Chrysipp spricht hier das ψυχικὸν πάθος nicht bloss den ἄψυχα, sondern auch den ἄλογα ab. Als etwas Seelisches im weiteren Sinne sind die körperlichen Lust- und Schmerzgefühle natürlich auch zu betrachten, da sie ja nur bei beseelten Wesen vorkommen. Jedoch wenn man sich erinnert, dass die Stoiker den Menschen bloss aus νοῦς oder λογικὴ ψυχή und σῶμα bestehen lassen, so wird man es ganz natürlich finden, dass sie die sinnlichen Gefühle dem Gebiet des Körpers, nicht dem der Seele zugewiesen haben. So sagt denn Cicero, dass die Stoiker das Wort ἡδονή sowohl zur Bezeichnung der Lust des Leibes als auch der seelischen Lust gebraucht haben (fin. III, 35), und Epictet nennt die sinnliche Lust- und Schmerzempfindung eine Bewegung des Fleisches (τραχέως, λείως κινεῖται τὸ σαρκίδιον, II, 1, 19). M. Aurel dagegen, der vom σῶμα ein πνεῦμα unterscheidet als Prinzip der physiologischen Vorgänge und der körperlichen Empfindungen, setzt folgerichtig an die Stelle der σάρξ das πνεῦμα (IV, 3). Dies hält ihn jedoch nicht ab, gelegentlich auch von einer λεία ἢ τραχεῖα κίνησις des Fleisches zu reden (X, 8; V, 26), wie er denn III, 16 die αἰσθήσεις dem Leibe zuteilt und die sinnlichen Gefühle σωματικαὶ πείσεις nennt (VII, 55; αἰσθητικαὶ πείσεις III, 6; vergl. VI, 51 u. IX, 16). In der Hauptsache stimmt M. Aurel jedenfalls mit Epictet und der streng stoischen Lehre völlig überein, indem er mit Entschiedenheit betont, dass diese körperlichen Empfindungen (mögen sie nun κινήσεις der σάρξ oder des niederen πνεῦμα sein) das innerste geistige Wesen des Menschen gar nicht berühren (V, 26 u. ö.)[1]. Dass der Weise den körperlichen Schmerz empfindet, hat kein Stoiker geleugnet (Sen. ep. 71, 29 et tremet sapiens et dolebit et expallescet; ep. 85, 29 dolet: sensum enim hominis nulla exuit virtus). In offenbar authentischer Weise bezeichnet Seneca den Unterschied der stoischen ἀπάθεια von der des Stilpo dahin, dass nach den Stoikern die Seele des Weisen unverwundbar sei, nach Stilpo völlig gefühllos (ep. 9, 3 extra omnem patientiam positus etc.). Auch den Ausdruck des körperlichen Schmerzes, wenigstens das Seufzen, hielten die Stoiker für etwas unter Umständen Erlaubtes und Unvermeidliches (Epict. I, 18, 19; Seneca de ira II, 3, 1 altum suspirium), und sie konnten das, ohne sich einer Inkonsequenz schuldig zu machen, da sie ja ein körperliches und seelisches Seufzen unterschieden (Epict. a. a. O. und Ench. 16).

Da die Stoiker, wie soeben gezeigt wurde, das sinnliche Schmerz- und Unlustgefühl für etwas Naturgemässes und auch beim Weisen Unvermeidliches gehalten haben, so versteht es sich eigentlich von selbst, dass sie auch eine naturgemässe sinnliche Lust anerkennen mussten. Wenn nun aber trotzdem gerade hierüber die Ansichten der Gelehrten ziemlich auseinandergehen, resp. mit einer gewissen Unsicherheit und

[1] Denselben Sinn hat wohl auch die Aeusserung Chrysipps, die Stobäus berichtet (floril. I, 166): ἀλγεῖν μὲν τὸν σοφόν, μὴ βασανίζεσθαι δέ; Chrysipp will eben sagen, dass der Weise auch den heftigsten körperlichen Schmerz nicht als eine seelische Qual empfinde, d. h. denselben als etwas Unerträgliches, als ein Uebel betrachte.

Unklarheit behaftet sind, so rührt dies daher, dass man den Doppelsinn des Wortes „naturgemäss“ nicht bemerkt, resp. den Begriff οὐ κατὰ φύσιν (Sextus XI, 73) ohne weiteres mit dem des Naturwidrigen identifiziert hat. Dies wäre nicht möglich gewesen, wenn man die Aeusserungen Epictets, welche von unschätzbarem Wert für diese Frage sind, genügend beachtet hätte. Aus frag. 52, verglichen mit diss. III, 7, 7 u. 28, geht nämlich unwiderleglich hervor, 1) dass der Ausdruck οὐ κατὰ φύσιν nicht etwas Naturwidriges, sondern nur etwas nicht im eigentlichen Zweck der Natur Liegendes bedeutet; 2) dass die sinnliche Lust ganz in demselben Sinn wie die geistige Lust (χαρά) als ἐπιγέννημα, d. h. als accedens oder begleitende Erscheinung des naturgemässen Verhaltens aufgefasst wurde [1]). So wenig also die χαρά deshalb naturwidrig ist, weil sie nicht τέλος (Selbstzweck), sondern nur ἐπιγέννημα ist, so wenig ist die rein körperliche Lustempfindung etwas Naturwidriges. Wenn daher Zeller sagt (III, 1, 219), die Stoiker seien darüber nicht einig gewesen, ob alle Lust naturwidrig sei, oder ob es auch eine naturgemässe und wünschenswerte Lust gebe, so ist das Dilemma nicht richtig gestellt. Für naturwidrig hat kein Stoiker die sinnliche Lust erklärt, auch Kleanthes nicht; denn das οὐ κατὰ φύσιν hat bei ihm unzweifelhaft denselben Sinn wie in dem epictetischen Fragment. Wenn Epictet die von ihm erwähnte Ansicht über das Wesen der ἡδονή als die Ansicht der δυσχερεῖς φιλόσοφοι bezeichnet, so hat er mit diesen letzteren offenbar die Stoiker, und zwar die der strengen Richtung, die Häupter der alten Schule gemeint, deren Autorität ihm so ziemlich allein massgebend ist. Wäre ihm bekannt gewesen, dass ein Stoiker, und zwar der von ihm so hochverehrte, ihm am meisten geistesverwandte Kleanthes, eine noch rigoristischere Ansicht über die ἡδονή gehabt hätte, so würde er sicherlich die von ihm geschilderte Ansicht nicht als die der δυσχερεῖς φιλόσοφοι bezeichnet haben. Der Ausdruck οὐ κατὰ φύσιν war offenbar das Symbol der älteren, strengen Richtung, es ist also schon an sich höchst unwahrscheinlich, dass dieses Schlagwort bei den Stoikern, die Epictet meint, einen anderen, milderen Sinn gehabt haben soll als bei Kleanthes. Endlich ist zu beachten, dass in jenem summarischen Bericht des Sextus Kleanthes nicht etwa in Gegensatz gestellt wird zu anderen Häuptern der alten Schule, sondern zu Archedem und Panätius, also zu denjenigen Stoikern, mit welchen der Abfall von der idealistischen Strenge und Einseitigkeit der stoischen Weltanschauung und die Annäherung an die dem gemeinen Verstand mehr zusagende akademisch-peripatetische Lehre begann [2]).

[1]) Ein Unterschied besteht nur insofern, als die χαρά, weil sie eine Folge des geistigen Normalverhaltens ist, welches einen absoluten Wert hat, selbst auch ein ἀγαθόν und εὔλογον genannt werden kann, während dies von der sinnlichen Lust nicht gilt, da das körperliche Normalverhalten zwar naturgemäss, aber kein ἀγαθόν im strengen Sinn ist (weil der Mensch auch ohne dasselbe seine Bestimmung erfüllen kann). Darum ist die körperliche Lust, obwohl ἐπιγέννημα eines naturgemässen Verhaltens, doch kein ἀγαθόν, sondern, wie der Leib und das Leben selbst, ein ἀδιάφορον. — Die eingehende Erörterung dieser Fragen gehört übrigens in die Ethik.

[2]) Panätius ist übrigens hierin bedeutend weiter gegangen als Archedem, der, nach allem, was wir von ihm wissen, in der Hauptsache noch zu den Stoikern der strengen Richtung gehört. Dies zeigt sich auch in seiner Ansicht über die ἡδονή: denn wenn er auch das Schlagwort οὐ κατὰ φύσιν, welches die strengen

Eine gewisse Schwierigkeit bereitet nun aber allerdings die Erklärung jenes Bildes, mit welchem nach Sextus XI, 73 Kleanthes seinen Satz, dass die ἡδονή nicht κατὰ φύσιν sei, zu erläutern suchte (καθάπερ δὲ τὸ κάλλυντρον οὐ κατὰ φύσιν εἶναι). Hirzel (II, 95 etc.) hat diesen Ausdruck entschieden unrichtig erklärt, wenn er ihn mit „Schmuck" übersetzt und demgemäss die Ansicht des Kleanthes dahin bezeichnet, dass gewisse ἡδοναί der auf die Tugend gebauten εὐδαιμονία einen wenn auch nur äusseren Glanz hinzufügen. Das hätte ein Stoiker der strengen Richtung niemals zugegeben! hat ja doch sogar Archedem, dessen Ansicht von Sextus offenbar als die weniger rigorose hingestellt wird, der ἡδονή jegliche ἀξία, folglich auch jeden, wenn auch noch so nebensächlichen, Wert für die Glückseligkeit aberkannt. Κάλλυντρον heisst denn auch nicht „Schmuck", sondern „Mittel zum Schmücken". Die gewöhnliche Bedeutung des Wortes ist „Besen": mit dieser ist aber an unserer Stelle offenbar nichts anzufangen. Wir müssen daher nach einer anderen Bedeutung des Wortes suchen: das lateinische caliendrum, das den falschen Kopfputz der Frauen bedeutet (siehe das Fragment aus Varros saturae Menipp., welches Porphyr. ad Hor. sat. I, 8, 48 citiert), ist aus dem griechischen κάλλυντρον entstanden. Dieses Wort hat also wohl schon bei Menippus die Bedeutung „Perücke, Kopfschmuck" gehabt. Was ist nun aber mit dieser Annahme für die Erklärung der Sextusstelle gewonnen? wird dadurch nicht die Ansicht Hirzels, der κάλλυντρον mit „Schmuck" übersetzt, gerechtfertigt? Keineswegs! denn wenn Kleanthes die ἡδονή mit einem Kopfputz vergleicht, so hat er an dem Begriff des letzteren nicht das Moment des Schmuckes, sondern das des Falschen, resp. zur Natur Hinzugemachten im Auge. In den Worten καθάπερ δὲ τὸ κάλλυντρον liegt also nicht eine Milderung, sondern eher eine Verstärkung des Ausdrucks „οὐ κατὰ φύσιν".

Es lässt sich nun allerdings nicht leugnen, dass durch diese Erklärung der Begriff des Nichtnaturgemässen eine bedenkliche Aehnlichkeit bekommt mit dem des Unnatürlichen, Naturwidrigen; und es hat den Anschein, als müsste man nun erst recht die Ansicht des Kleanthes als eine ausnahmsweis rigorose betrachten, als hätte er in der That alle und jede ἡδονή für naturwidrig erklärt. Jedoch wir müssen trotzdem an der oben dargelegten Auffassung festhalten: Kleanthes wollte die Lust nicht für naturwidrig erklären, es war ihm nur darum zu thun, um jeden Preis den Gedanken fernzuhalten, als sei die ἡδονή das τέλος des Menschen oder überhaupt irgendwie ein integrierender Bestandteil des menschlichen Wesens und Lebens [1]). In seinem Eifer hat er sich nun dazu hinreissen lassen, seine Lehre durch einen Ver-

Stoiker mit mehr Eigensinn als sachlichem Rechte festhielten, fallen liess, so war er doch darin mit jenen einig, dass er der ἡδονή keine ἀξία zuerkannte, dieselbe also für ein ἀδιάφορον hielt. Auf den Unterschied der Ansicht des Panätius und des Archedemus, überhaupt auf das Problem der ἡδονή nach der ethischen Seite näher einzugehen, würde mich hier zu weit führen.

[1]) Nach Stob. floril. I, 150 hat Kleanthes nicht die ἡδονή überhaupt verworfen, sondern nur dagegen mit allem Nachdruck sich gewendet, dass dieselbe das τέλος sei. — Ebendaselbst wird ein Ausspruch Zenos berichtet, demzufolge er die πόνοι als Quelle gesunder ἡδοναί bezeichnet hat. Darf man hieraus auch nicht schliessen, dass er die ἡδονή für etwas Erstrebenswertes, also für eine Art τέλος gehalten hat, so ergiebt sich doch so viel, dass er dieselbe in der Weise des Epictet (III, 7, 28) als Dienerin, resp. als stimulus der naturgemässen Thätigkeit betrachtete.

gleich zu veranschaulichen, der offenbar ungeschickt gewählt war, insofern er zu Konsequenzen ausgebeutet werden konnte, die dem Kleanthes fern lagen. So viel ersieht man freilich daraus, dass ihm für seine strenge Lebensanschauung das Vorhandensein der ἡδονή überhaupt ein Stein des Anstosses war, und dass er sie am liebsten ganz aus seinem System ausgeschieden hätte. So muss es aber auch anderen Stoikern zu Mute gewesen sein: denn D. Laert. 86 berichtet, dass die Stoiker sagten, die ἡδονή, εἰ ἄρα ἐστίν, sei ein ἐπιγέννημα des naturgemässen Verhaltens. Aber wenn wir auch annehmen dürfen, dass Kleanthes in diesen Stossseufzer aus vollem Herzen eingestimmt hätte, so bleibt es doch dabei, dass auch er durch die Degradierung der ἡδονή zum ἐπιγέννημα sein stoisches Gewissen salviert zu haben glaubte. Durch seinen Vergleich der ἡδονή mit dem κάλλυντρον wollte er also in der Hauptsache nichts anderes ausdrücken, als was der technische Ausdruck ἐπιγέννημα besagt. Hierin stimme ich mit Hirzel vollkommen überein.

Noch einleuchtender wird uns dies werden, wenn wir die überaus wertvolle Darstellung bei Clemens Al. (strom. II, 491) zur Ergänzung beiziehen. Die ἡδονή wird hier genannt ein οὐκ ἀναγκαῖον πάθος, ein ἐπακολούθημα χρείαις τισὶ φυσικαῖς, πείνῃ, δίψει, γάμῳ, ῥίγει [1]). Deutlicher noch legt Clemens die Ansicht der Stoa dar in strom. II, 119: „wenn es möglich wäre, ohne ἡδονή zu trinken etc., so wäre sie durchaus zu nichts nütze (οὐδεμία ἑτέρα χρεία αὐτῆς)· οὔτε γὰρ ἐνέργεια οὔτε διάθεσις οὐδὲ μὴν μέρος τι ἡμέτερον ἡ ἡδονή, ἀλλ' ὑπουργίας ἕνεκα παρῆλθεν εἰς τὸν βίον. Man sieht, wie genau diese Darstellung übereinstimmt mit derjenigen des Epictet (III, 7, 28). Aber auch das Kleanthische Bild vom κάλλυντρον wird durch die Worte des Clemens nun erst recht deutlich: die Lust gehört durchaus nicht zum eigentlichen Wesen, sozusagen zur Schöpfungsidee des Menschen, sie ist kein Stück unser selbst, sondern nur ein äusseres Anhängsel, das einmal da ist, aber ebensogut auch weggedacht werden könnte, ohne dass die φύσις des Menschen dadurch eine wesentlich andere würde. Dies und nichts anderes wollte auch Kleanthes mit dem κάλλυντρον und die Stoiker überhaupt mit dem Begriff ἐπιγέννημα zum Ausdruck bringen.

Die Quintessenz dieser ganzen stoischen Lehre von der ἡδονή ist also die, dass die Lust nicht primärer und eigentlicher Zweck der φύσις, nicht Selbstzweck ist, sondern nur Mittel zum Zweck (Epict. III, 7, 28 τὴν ἡδονὴν ὑποτάξαι τούτοις — den προηγούμενα ἔργα — ὡς διάκονον, ὡς ὑπηρέτιν, ἵνα προθυμίαν ἐκκαλέσηται, ἵν' ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔργοις παρακρατῇ; Clem. strom. II, 119 ὑπουργίας ἕνεκα). Diese Anschauung ist unbestreitbar klar und vernünftig: nach unseren Begriffen ist die ἡδονή damit als etwas Naturgemässes anerkannt, und ihr auch ein gewisser Wert, eine gewisse Bedeutung als Glied in der Oekonomie der menschlichen Lebensvorgänge zugestanden. Doch die Stoiker haben, in dem übertriebenen Bestreben, gegenüber der unsittlichen Ueberschätzung der Lust in den Systemen Aristipps und Epicurs jeden Schein einer Wertschätzung derselben zu vermeiden, die Lust für οὐ κατὰ φύσιν erklärt,

[1]) Es bestätigt sich hier, was oben auf Grund der Darstellung des Epictet gesagt wurde, dass nämlich die Stoiker nicht bloss die geistige Lust, die χαρά (Nemes. 223; D. L. 94), sondern im selben Sinn auch die körperliche Lust für ein ἐπιγέννημα oder ἐπακολούθημα — denn diese beiden Begriffe sind identisch — der naturgemässen Thätigkeit gehalten haben.

eine Bestimmung, die in offenem Widerspruch steht mit ihren Aussagen über die Bedeutung der ἡδονή als Dienerin, ja mit ihrer ganzen Weltanschauung. Denn gerade sie, bei ihrer monistischen Weltansicht, hatten am allerwenigsten das Recht, den Gegensatz zwischen προηγούμενον und ὑπηρετικόν so zu übertreiben, dass das letztere nicht einmal mehr κατὰ φύσιν sein sollte. Wenn einmal die ἡδονή ein stehendes ἐπιγέννημα des naturgemässen Verhaltens ist, so mussten sie, wenn sie konsequent sein wollten, auch diese auf die göttliche διάταξις zurückführen: denn was immer und überall aus der naturgemässen Thätigkeit hervorgeht oder mit derselben verbunden ist, das ist eben auch selbst naturgemäss und im Plan der göttlichen Weisheit begründet. Die Stoiker sind doch sonst stets bei der Hand, die thatsächliche Weltordnung zu rechtfertigen und namentlich die Uebel des Lebens als etwas Notwendiges und Heilsames darzustellen: warum gestatten sie sich bei der ἡδονή den Fürwitz, zu behaupten, sie sei nicht notwendig und naturgemäss und man könnte sie ebensogut entbehren? Es müsste denn sein, dass sie eben dies, dass die ἡδονή ein stehendes ἐπιγέννημα der naturgemässen Thätigkeit ist, geleugnet hätten und der Ansicht gewesen wären, dass auch die rein körperliche Lustempfindung — nicht bloss das Pathos ἡδονή, welches selbstverständlich naturwidrig ist — nur eine subjektive Zuthat des Individuums sei, nur auf persönlicher Einbildung beruhe, dass also für den Gebildeten oder Weisen auch die körperliche Lust nicht mehr existiere. Jedoch ich wüsste für eine derartige abstruse Ansicht der Stoiker kein Zeugnis anzuführen und traue sie ihnen auch nicht zu. Noch viel weniger hätten sie es gelten lassen, wenn man sie wegen ihres Satzes, dass die Lust οὐ κατὰ φύσιν sei, des metaphysischen Dualismus beschuldigt und ihnen die Ansicht zugeschoben hätte, dass die Lust von einem Widersacher der Gottheit oder von einer widergöttlichen Potenz stamme. Aber zu einer von diesen beiden Annahmen hätten sie gelangen müssen, wenn sie die Konsequenzen ihres Satzes gezogen hätten.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

W. u. H. PERLING
BUCHBINDERE
MÜNCHEN
Georg-Brauchle-Rin

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Bonhöffer, Adolf

Epictet und die Stoa Untersuchungen zur stoischen Philosophie

Stuttgart 1890

Ph.u. 55 l
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11879277-4